Gebhardt

Die Auferstehung Christi und ihre neuesten Gegner.

Von

Hermann Gebhardt,
Pfarrer.

Gotha.
Verlag von Rud. Besser.
1864.

Vorwort.

Gegenwärtiges Schriftchen verdankt seine Entstehung nicht dem Schrecken über die neuesten Bearbeitungen des Lebens Jesu. Das nil admirari uns anzugewöhnen, haben wir doch nachgerade auf dem theologischen Gebiet Gelegenheit genug gehabt. Und müssen wir denn nicht jede kräftige Aufstörung des Indifferentismus willkommen heißen, wenn wir an das Christenthum glauben und — für die Wirkungen gründlicher und geistvoller Angriffe auf das Christenthum ein offenes Auge haben? Ich fürchte ernstlich nur, daß der historische Roman des berühmten französischen Gelehrten trotz seines pikanten Gegenstandes und trotz seiner bezaubernden Rhetorik allzu bald aus der Mode, ich fürchte noch mehr, daß das kritische Werk des berühmteren deutschen Gelehrten trotz seiner neuen und modischen Adresse nicht genug wieder in Mode kommen werde.

Der wesentliche Inhalt des gegenwärtigen Schriftchens war bereits im Winter 1862/63 niedergeschrieben worden. Gegen die damals neuesten Gegner der Auferstehung Christi gerichtet, schien er mir, mutatis mutandis, auch den nunmehr neuesten gegenüber seine Geltung zu haben. Ich meinte, den vielleicht kurzen Zeitpunkt wahrnehmen zu müssen, wo die angedeuteten Erscheinungen über die evangelische Geschichte, und mehr als sie noch die auffällige Haltung des neuesten Charakterbildes Jesu an dieser Stelle, der Auferstehungsfrage eine regere Aufmerksamkeit zugewendet haben*).

---

*) Wenn es nach Schenkel's Allgem. kirchl. Zeitschrift 1864. S. 536 „in der That eines beschränkten Kopfes oder einer kecken Stirn bedarf, um zu verkennen, daß in diesen Stellen . . die verklärte Leiblichkeit des Auferstandenen entschieden vorausgesetzt wird“: so dürfte für den Unbefangenen die Haltung des Charakterbildes mit dieser überraschenden Erklärung nicht gerade weniger auffällig geworden sein.

So ist das gegenwärtige Schriftchen geworden. Unebenheiten wolle man mit der Art der Entstehung, etwaige Weitschweifigkeiten mit dem Streben nach Gründlichkeit freundlich entschuldigen. Sollte hie und da der Ton anmaßlich oder verletzend klingen, wie er doch nicht gemeint ist, so bitte ich, das dem ungeschickten Ausdruck anzurechnen. Die Sachen aber, die ich gebe, mögen strengster Beurtheilung unterworfen werden. Ich bitte nur, mir nicht etwa die Einbildung zuzutrauen, als hätte ich die Auferstehungsfrage irgendwie erschöpfend oder gar abschließend behandelt. Weiß ich doch, wie viele wichtige Punkte von mir nicht einmal berührt worden sind, und welche Aufgaben Kritik und Speculation erst lösen müssen, ehe der Streit seine Endschaft finden wird. Einige brauchbare Materialien zur Vertheidigung der Wahrheit geliefert, auf einige Fundorte von Beweismitteln hingewiesen, an einigen Stellen zum weiteren Forschen angeregt zu haben — das ist die Hoffnung, in der ich mich gern nicht völlig getäuscht sähe.

Eischleben (Herzogth. Gotha), 1. September 1864.

Der Verfasser.

Einleitung.

Seit länger als achtzehn hundert Jahren jubelt die Christenheit den Jüngern an jenem Osterabend nach: der Herr ist wahrhaftig auferstanden! (Luc. 24, 34.) Ziemlich ebenso lange ist's her, daß Etliche es ihren Spott haben (Apgesch. 17, 32.), schreien und schreiben: er ist nicht auferstanden! Was ist's dann aber mit der Auferstehung Christi?

„Seine Jünger kamen des Nachts und stahlen ihn" — das war eine gemeine Rede bei den Juden, als Matth. 28, 13. und 15. geschrieben wurde. — „Wer hat es gesehen?" — fragt der heidnische Polemiker gegen das Christenthum, Celsus, gegen Mitte des zweiten Jahrhunderts, auf die Erscheinungen des Auferstandenen zielend — „ein halbverrücktes Weib, wie ihr sagt, und etwa noch der eine oder andere von den Anhängern derselben Gaukelei, der entweder in einem krankhaften Zustand geträumt, oder mit Willen sich von einem falschen Schein hatte berücken lassen, wie ja das bei Unzähligen vorgekommen ist, oder, was noch wahrscheinlicher, der mit diesem Wunder die Anderen in Erstaunen setzen und durch solchen Betrug anderen Gauklern auf die Sprünge helfen wollte." Uebrigens ist Celsus auch nicht gerade abgeneigt, die Erscheinungen des Auferstandenen als ein Gaukelspiel des — nur zum Schein — gestorbenen Christus selbst zu behandeln. — Spinoza meinte: „Christi Auferstehung von den Todten war in Wahrheit eine geistliche und wurde bloß den Gläubigen, ihrer Fassungskraft entsprechend, geoffenbart mit dem Sinn: Christus ist mit der Ewigkeit beschenkt und von den Todten — das Wort „Todte" in demselben Sinn genommen, wie wenn Christus spricht: laßt die Todten ihre Todten begraben! — auferstanden, indem er im Leben und Sterben ein Beispiel ausnehmender Heiligkeit gegeben hat, und er erweckt seine Jünger von den Todten insofern, als sie dem Beispiel seines Lebens und Sterbens nachfolgen." — Der Wolfenbüttler Fragmentist erklärte sich die Sache so: die Jünger hätten, wegen des gänzlichen Fehlschlagens ihrer Hoffnungen, aus Noth die Auferstehung Christi erdichtet und zu dem Behuf den Leichnam bei

Nacht entwendet. — Einzeln tauchten Erklärungen auf, nach welchen äußerliche Veranlassungen, z. B. das leere Grab mit seinen Leintüchern, die zuerst für Engel, dann für den Auferstandenen selbst gehalten worden seien, den Wahn von einer Auferstehung Jesu geweckt haben sollten. — Der Vulgärrationalismus fand keine Schwierigkeit im Glauben an den Auferstandenen — er war ihm aus einem Scheintod erwacht; Bahrdt und Andere nahmen die heilkundigen Männer unter Jesu geheimen Verbündeten zu Hülfe, um ihn wieder zu beleben; der Heidelberger Paulus ließ es beim Sterben Christi am Kreuz bis zu einem Schwinden des Bewußtseins kommen, aber die im Innersten des jugendlichen Körpers zurückgebliebene Lebenskraft durch die Specereien und die Grabesluft wieder zu Gefühl und Bewußtsein erwachen. — Die Hypothese eines Mythus wurde von ihrem eigenen Urheber zurückgenommen.

Da erscheint Strauß. Er operirt am liebsten mit dem Mythus, und wer vermöchte in seiner Hypothese über die Auferstehung Christi die stille Neigung zum Mythus zu verkennen! Aber die Stelle 1 Cor. 15, 5 ff. nöthigt ihn, auf diesem Punkte von seiner sonstigen Taktik abzugehen. Diese Stelle ist aber zugleich, combinirt mit Apgesch. 9. Parall., „der geeignetste Ausgangspunkt in dieser Sache und der Schlüssel zur Verständigung über alle Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung“ *) — als Visionen, d. h. in Strauß' Sinn als bloß subjective Thatsachen des erregten Gemüthslebens, welche den Betheiligten als äußere, objective Thatsachen erschienen. So stellt denn Strauß nach dem Vorgang von Celsus, gewissermaßen auch von Spinoza, die Visionshypothese über die Auferstehung Christi auf und damit den allen früheren weit überlegenen, von nun an einzig noch in Rede kommenden negativen Erklärungsversuch.

Der große Meister der tübinger Schule nennt in einem seiner letzten Werke sowohl die Auferstehung Christi als die Bekehrung des Paulus ein Wunder **). Ohne mit dem „Wunder“ Baurs Mißbrauch zu treiben, wie ein Verehrer desselben dem vorzubeugen gesucht, ja mit voller Zustimmung zu der Erklärung, die derselbe Verehrer Baurs über dessen Stellung zur Auferstehungsfrage giebt, darf man doch wohl kühnlich behaupten: für Baur hat die Auferstehung Christi mit der

*) Leben Jesu, S. 655 f.

**) Baur, das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. 2. neu durchgearb. Ausg. Tübingen 1860. S. 39. 45.

Straußschen Erklärung nicht aufgehört, ein „Wunder“, d. h. in seinem Sinn etwas Unerklärliches zu sein, oder: Baur ist von der Straußschen Visionshypothese nicht vollständig befriedigt worden. Desto mehr hat sich diese Hypothese bei der tübinger Schule, in der sogenannten „historischen Kritik“, eingebürgert, und namentlich das seit einigen Jahren erscheinende Organ derselben: die Zeitstimmen für die reformirte Kirche der Schweiz, trägt die Straußsche Hypothese ein wenig modificirt bei den mannichfaltigsten Gelegenheiten vor, sucht die „verhängnißvolle Lücke“ in der Baurschen Darstellung von der Entstehung des Christenthums auszufüllen, und ist dabei von einer Plerophorie getragen, die den Redactor H. Lang erklären läßt, der Proceß sei bereits zu Gunsten — der Visionshypothese — entschieden, das Urtheil könne nur vorläufig noch nicht vollstreckt werden*).

Als entschieden scheint Strauß selbst den Proceß doch noch nicht anzusehen. In seinem Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet, eröffnet er die Verhandlungen über die Auferstehung Christi mit den bedeutsamen Worten: „Hier stehen wir also an der entscheidenden Stelle, wo wir, den Berichten von der wunderbaren Wiederbelebung Jesu gegenüber, entweder die Unzulänglichkeit der natürlich-geschichtlichen Ansicht für das Leben Jesu bekennen, mithin alles Bisherige zurücknehmen und unser ganzes Unternehmen aufgeben oder uns anheischig machen müssen, den Inhalt jener Berichte, d. h. die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, ohne ein entsprechendes wunderbares Factum begreiflich zu machen“ **). Und auf solche natürlich-geschichtliche Erklärung, d. h. auf die Leugnung der wirklichen Auferstehung Christi, verwendet Strauß hier noch mehr Raum und Scharfsinn als in seinem früheren Werke. Seine Taktik ist auch im Wesentlichen dieselbe geblieben; nur hat er seinen Strategemen ein mittlerweile in diesem Krieg zu großem Ruf gelangtes, ursprünglich den seinigen ganz heterogenes hinzugefügt oder vielmehr untermischt, in der offenbaren Absicht, zugleich seinen Angriff auf einem schwachen Punkte zu verstärken, zugleich einen möglichen theilweisen Rückzug zu decken. Ob aber dieses Mehr ihm wirklich Bereicherung gebracht oder nur die Einheit seines Schlachtplans zerrissen und die Schwäche auf der entscheidenden Stelle verrathen hat — das soll das Nachfolgende zeigen.

Was ich eben als ein neu hinzugekommenes heterogenes Element

---

*) Zeitstimmen aus d. ref. Kirche d. Schweiz. Winterthur. III. Jahrg. S. 321.
**) S. 288.

in der Straußschen Behandlung der Auferstehungsfrage bezeichnete, ist das eigentliche Element bei Rénan. Weiße's Aperçu in der Protestantischen Kirchenzeitung, daß trotz dem Schweigen Rénans ein unverkennbarer genealogischer Zusammenhang zwischen seinem Leben Jesu und Ewalds Geschichte Christus' und seiner Zeit stattfinde — diese Beobachtung, die sich auch mir schon beim Lesen der Einleitung aufgedrängt hatte, findet sich darin bestätigt, daß Rénan erst bei der Behandlung der Apostelgeschichte dem Ursprung der auf die Auferstehung bezüglichen Legenden nachzuforschen verspricht, vorläufig sich nur dahin äußert, daß die Einbildungskraft Maria's von Magdala bei dieser Gelegenheit eine Hauptrolle gespielt habe, und die göttliche Gewalt der Liebe, die heiligen Augenblicke apostrophirt, in denen die Leidenschaft einer Visionärin der Welt einen auferstandenen Gott gab.

Während hiernach Rénan die wirkliche Auferstehung leugnet so gut wie Strauß, bildet er doch zugleich das Mittelglied zwischen Strauß und dessen Anhängern auf der einen Seite und einer, wie es scheint, zukunftreicheren Gruppe, über deren Stellung zu der Auferstehungsfrage, ob ja oder nein, sich streiten läßt.

Weiße in seiner wenig gelobten, aber vielfach bahnbrechenden Evangelischen Geschichte spricht seine Ansicht über die Auferstehung Christi dahin aus: dieselbe ist überhaupt nur eine dem Gebiete des Geistes- und Seelenlebens, nicht der äußeren Körperlichkeit angehörende Thatsache, es hat an ihr der irdische, ins Grab gelegte Leib keinen Antheil gehabt..*). Die Zustände, in welchen die Jünger den Auferstandenen zu schauen glaubten, waren Zustände einer Aufregung jener Wunderkräfte, welche .. durch Christus selbst den Aposteln mitgetheilt oder in ihnen angeregt und zum Bewußtsein gebracht waren..**). In der vermöge seiner weltgeschichtlichen Stellung dem Heiland vor allen anderen Sterblichen verliehenen magnetischen Wundergabe war als wesentliches Moment das Vermögen enthalten, auch nach seinem Tode noch auf seine Jünger und einzelne andere durch körperliche und geistige Disposition für solche Einwirkung Empfängliche magisch einzuwirken und ihnen die Gewißheit seiner geistigen, lebendig in ihnen fortwirkenden Nähe mitzutheilen***). Weiße erkennt, ob auch nur in hypothetischer Fassung, die reale Gegenwart der Person des

*) II. S. 340.
**) S. 432.
***) S. 438.

abgeschiedenen Heilands in diesen Erscheinungen, die reale Causalität dieser Persönlichkeit in ihnen an*).

Ewald in seiner Geschichte des apostolischen Zeitalters besteht zwar darauf, daß der Zustand der Jünger, in welchem ihnen Christus erschien, so nahe er noch an das sinnliche Erfahren Christi gegränzt habe, dennoch ein rein geistiger gewesen sei. Er beschreibt ihn aber an einer Stelle so: Von Einem (dem Johannes) ging gewiß dieses entzückte Schauen aus; aber seine Entzückung und Begeisterung theilte sich leicht anderen ebenso nach höherem Aufschlusse Schmachtenden mit, und immer höher stieg mit der geistigen Erregtheit die Gewißheit des entzückten Schauens. Auch Worte aus dem Munde des Verklärten, ähnlich denen, die er einst sinnlich redete, und doch weit höher als damals, meinte man bald deutlich genug vernommen zu haben. Das ganze Leben Solcher, welche sich von ihm jetzt wieder so nahe und so klar als möglich berührt fühlten, ward ein wunderbar wie noch nie gehobenes; überall, wo ein Einzelner oder Einige oder auch Viele, die ihm einst nahe gestanden und nach ihm verlangten, jetzt standen oder gingen, auch wohl mitten in den Geschäften des niederen Lebens, fühlten sie sich unversehens von seiner Nähe durchzittert, erblickten ihn vor ihrem Auge aufleuchtend, hörten ihn wunderbarste Worte ihnen zurufen**).

Ungefähr nach dieser Richtung, in welcher auch Al. Schweizer in seiner Kritik des Güderschen Vortrags: die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi und deren Bestreitung, in der Protestantischen Kirchenzeitung***) sich ausspricht, scheint auch Schenkels Ansicht zu gehen, wenn er sagt: Es ist eine . . Thatsache, daß die Erscheinungen Jesu nach seinem Tode, welche in den Evangelien erzählt sind, im Wesentlichen keinen anderen Charakter hatten als denjenigen, welcher auch der Christuserscheinung des Apostels Paulus auf dessen Reise nach Damaskus eigenthümlich war. . Hieraus ergiebt sich allerdings mit großer Zuverlässigkeit, daß diejenigen Nachrichten, welche den Leib des Auferstandenen als einen irdischen, mit den gewöhnlichen grob stofflichen Organen ausgerüsteten schildern, nicht begründet sein können. Es war eine Lichterscheinung, von Stimmen begleitet, welche Paulus nach der Darstellung der Apostelgeschichte wahrnahm. Er

*) S. 432.

**) Geschichte des apostolischen Zeitalters, S. 75.

***) Jahrgang 1862. S. 278. 287.

selbst bezeichnet seine Christusvision als eine vorzugsweise innere Kundgebung Christi; es hat Gott gefallen, seinen Sohn in ihm zu offenbaren. Der Auferstandene ist demzufolge der verherrlichte und verklärte Christus, der Herr, welcher der Geist ist(!).

Wenn endlich Keim in der Schrift: die geschichtliche Würde Jesu, sein Urtheil über die Auferstehungsthatsache dahin abgiebt: es wird kaum wohlgethan sein; .. die Unmöglichkeit einer irgend welchen persönlichen Lebenserweisung dieses untödtlichen Todten zum Glauben, Trost und Licht seiner kleinen Gemeinde laut zu verkündigen*): so dürfte dieses Urtheil, mit allem Vorausgegangenen zusammengefaßt, Keim ebenfalls einen Platz in dieser Gruppe anweisen.

Falls der geschilderten Gruppe, was Weiße vermuthungsweise, Ewald in drehbaren Ausdrücken, Schenkel sehr auffallenderweise gar nicht sagt, die Erscheinungen des Auferstandenen zwar rein geistige oder innerliche, aber reale oder objective sind, dann dürfte sich derselben unschwer nachweisen lassen, wie ihre Erklärung einen jetzt überwundenen Standpunkt der Anthropologie voraussetzt; aber als Gegner der Auferstehung vermag ich sie nicht anzusehen. Ich werde mich daher nur auf einigen Punkten mit ihnen auseinanderzusetzen haben, im Uebrigen von den Vertheidigungsmitteln, die sie bieten, dankbar Gebrauch machen.

Ich kehre zurück zu den eigentlichen und offenen neuesten Gegnern der Auferstehung Christi. Haben sie Recht? Ist's wirklich nur eine Selbsttäuschung einiger galiläischer Fischer und namentlich eines überspannten Weibes gewesen, was die christliche Kirche nun über achtzehn hundert Jahre als die größte aller Gottesthaten zum Heil der Menschheit in ihrem höchsten Feste feiert? Strauß hat bekanntlich einmal die Auferstehung Jesu ein Schiboleth genannt, an dem sich die verschiedenen Auffassungen des Christenthums nicht nur, sondern verschiedene Weltanschauungen und geistige Entwicklungsstufen von einander scheiden. Hat Strauß damit sagen wollen, eine Weltanschauung, die folgerichtig leugnen muß, daß Christus auferstanden sei, und eine Weltanschauung, die ebenso folgerichtig in Tod und Auferstehung die beiden Angelpunkte des Christenthums und im Christenthum die Weltreligion erkennt, seien von Grund aus verschieden, müssen sich auf Tod und Leben bekämpfen, werden früher oder später vielleicht einmal das:

*) S. 46 f.

für oder wider die Auferstehung Christi, zu ihrem Feldgeschrei erheben: dann hat Strauß sicherlich nicht zu viel behauptet.

Aber läßt sich über die Auferstehung Christi streiten, wenn Bejahung wie Verneinung aus grundverschiedenen Weltanschauungen mit gleicher Nothwendigkeit folgen? Wissenschaftlich oder, besser gesagt, ehrlich nur in der Weise, daß der eine Theil sich zuerst auf den Standpunkt des anderen Theils begiebt und ihn da zu widerlegen sucht, sodann aber den anderen Theil einlädt, ihm auf seinen Standpunkt zu folgen, und ihm diesen als den richtigen zu erweisen sucht.

Solch einen ehrlichen Kampf gedenke ich mit den Gegnern der Auferstehung Christi zu bestehen. Ich habe mich demnach zuerst auf ihren Standpunkt zu stellen und von diesem aus die Leugnung der Auferstehungsthatsache zu prüfen; dann erst werde ich meinen eignen Standpunkt darlegen und der Leugnung gegenüber rechtfertigen. Die zwei Theile aber, in welche hiernach unsere Verhandlungen zerfallen, gliedern sich von selbst wieder jeder in zwei Abschnitte. Es handelt sich ja offenbar bei der Frage um die Auferstehung Christi ebensowohl um die Bedeutung wie um die Bezeugung dieser sei's nun vermeintlichen, sei's nun wirklichen Thatsache. Die Gegner werden selbst einräumen, daß ihre Bestreitung nicht durch die Beschaffenheit der Nachrichten über Christi Auferstehung, sondern durch eine die Möglichkeit derselben ausschließende Welt-, beziehungsweise Geschichtsanschauung verursacht ist, dagegen in der Art der Ueberlieferung nachträglich ihre Berechtigung gesucht hat. Es wird daher auch ganz in der Ordnung sein, wenn ich in beiden Theilen der Verhandlungen — ohne auf die Ausdrücke das geringste Gewicht zu legen — eine rationelle und eine historische Seite auseinanderhalte.

I.

„Derjenige Zeuge, von dem wir annehmen können, daß er seinen Bericht aus dem Munde von Augenzeugen geschöpft habe, der Apostel Paulus, führt uns über die Thatsache, daß diese Augenzeugen eben fest daran glaubten, Jesum als wiederbelebten wahrgenommen zu haben, nicht hinaus." Und die Näheres mittheilenden Evangelisten? „Wir können in der Auferstehung Jesu deßwegen keinen wunderbaren äußeren Vorgang sehen, weil die evangelischen Zeugnisse für die Erscheinungen, die den Glauben an dieselbe ursprünglich begründeten, diejenige Sicherheit, die sie bieten müßten, um uns ein solches Wunder glaublich zu machen, entfernt nicht darbieten, sofern sie fürs Erste nicht von Augenzeugen herrühren, fürs Andere unter sich nicht zusammenstimmen und fürs Dritte von dem Wesen und Wandel des Auferstandenen eine Beschreibung machen, die sich selbst widerspricht" *). Dieß die historische Beglaubigung oder vielmehr Nichtbeglaubigung der Auferstehungsthatsache, wie sie Strauß als sicheres Ergebniß seiner Kritik betrachtet und womit er sich für vollberechtigt ansieht, diese nach seiner Philosophie ohnehin und von vorn herein unmögliche Thatsache für nicht geschehen zu erklären. Einen negativeren Standpunkt als Strauß kann kein Gegner einnehmen; versetzen wir uns also auf denselben und prüfen wir von hier aus die Leugnung der Auferstehungsthatsache! Es springt in die Augen, daß die Gegner uns ein Zweifaches zu leisten schuldig sind: erstlich das Phänomen des Glaubens an die Auferstehungsthatsache bei Augenzeugen, dessen Dasein sie nicht in Abrede stellen können und auch nicht stellen, genügend zu erklären; zweitens aber zu beweisen, daß diejenigen Nachrichten über dieses Phänomen, die ihrer Erklärung widersprechen, auf ihrem kritischen Standpunkt mit derselben sich vereinigen lassen.

Das Phänomen des Glaubens an Christi Auferstehung genügend

*) Strauß, Leben Jesu für das Volk. Leipzig 1864. S. 291. 295 f.

erklären heißt nichts Anderes als: eine Hypothese construiren, die den von der Sache selbst gebotenen Bedingungen entspricht. Es fragt sich demnach: ist das der Fall mit der von Strauß aufgestellten und von Anderen nur wenig modificirten Visionshypothese? Es kommt allerdings viel darauf an, was für Bedingungen man als von der Sache selbst geboten ansieht. Daß aus den und den Factoren, wenn sie einmal da waren, das vorliegende Factum sich rationell begreifen lasse, und daß diese Factoren da sein konnten aus allgemeinen anthropologischen Gründen und aus den speciellen geschichtlichen Bedingungen*): diese beiden Nachweise mögen in vielen anderen Fällen zur Rechtfertigung einer Hypothese hinreichen; im vorliegenden Fall muß offenbar erstens nachgewiesen werden, daß die und die Factoren, aus denen sich die Vision soll begreifen lassen, wirklich da sein konnten, zweitens, daß diese Factoren die zu einer Vision nöthigen Voraussetzungen enthalten, drittens, daß die Vision den betreffenden Inhalt gehabt haben könne, und viertens, daß die Vision in der Weise habe dargestellt werden können, wie sie uns überliefert worden ist. Oder wären das unbillige, nicht von der Sache selbst gebotene Anforderungen?

Zuerst also, ob aus allgemeinen anthropologischen Gründen und nach den speciellen geschichtlichen Bedingungen die Factoren, aus welchen die Hypothese construirt werden soll, wirklich da sein konnten! In seinem früheren Leben Jesu hatte Strauß die Lage und Stimmung, in welcher die Jünger die Christusvisionen gehabt haben sollten, so dargestellt: „Der Tod Jesu, den die Jünger mit ihren Messiasbegriffen nicht reimen konnten, hatte den Eindruck des Messias, den Jesus während seines mehrjährigen Zusammenseins mit ihnen immer mehr und entschiedener auf sie gemacht hatte, für den Augenblick wieder vernichtet" **). Mit Recht wurde aber von verschiedenen Seiten Strauß entgegengehalten, daß eine trüb gestimmte Einbildungskraft niemals helle Bilder hervorbringen könne***). Das Gewicht dieses Einwurfs ist denn auch anerkannt worden, und nachdem schon die Zeitstimmen vom Zustand der Jünger nach dem Tode Jesu eine Schilderung gegeben hatten, nach welcher in den Herzen derselben, wenn sie auch im ersten betäubenden Schrecken die Fassung verloren, doch zugleich Glaube und Zweifel, Furcht und Hoffnung, christliche

---

*) Zeitstimmen, Jahrgang III. S. 249.
**) Leben Jesu, II. S. 658.
***) Zeitstimmen, Jahrgang IV. S. 300 f.

Wahrheit und längst genährte jüdische Vorurtheile mit einander gerungen hätten*), hat nun auch Strauß sich veranlaßt gesehen, neben dem früher einzig von ihm hervorgehobenen Pol in der Stimmung der Jünger auch den entgegengesetzten zur Geltung zu bringen, indem er in den Gemüthern der Jünger zugleich eine Aufregung, herbeigeführt durch die von Seiten der Juden über Jesum und seine Anhänger hereingebrochene Verfolgung, die Erinnerung an die Persönlichkeit Jesu selbst und die in ihnen lebendig gewordene Ueberzeugung, daß er der Messias sei, vorhanden sein läßt**). Und in der That, gegen das Vorhandensein, gleichzeitige Vorhandensein dieser beiden „Factoren" wüßte ich nichts einzuwenden (vgl. Luc. 24, 17. 21.); ich erkläre mich sogar bereit, schon hier als dritten im Bunde der „Factoren" gelten zu lassen, was Strauß an einer späteren Stelle noch nachbringt, daß er glaube, in den Tagen nach dem Tode Jesu in dem engeren Kreise seiner Anhänger eine.. Steigerung des Gemüths- und Nervenlebens.. voraussetzen zu dürfen"***) (vgl. Joh. 20, 11—13.).

Aber enthalten diese „Factoren" auch die zu den Christus-Visionen der Jünger nöthigen Voraussetzungen? Genügen sie, um Visionen des auferstandenen Christus bei den Jüngern begreiflich zu machen? Strauß sagt: „Das Moment des vorzeitigen und gewaltsamen Todes konnte in die jüdische Messiasvorstellung nur unter der Bedingung aufgenommen werden, ließ sich aber unter dieser Bedingung auch gar wohl einfügen, wenn der Tod des Messias nicht als Hinabsinken seiner Seele in das Schattenreich, sondern als Erhebung zu Gott, als Eingang in die messianische Herrlichkeit (Luc. 24, 25 f.), mit Vorbehalt einstiger Wiederkehr in derselben, gefaßt wurde.. Sah man in dieser Hinsicht im Alten Testament nach, so konnte man diesen Hindurchgang des Messias durch Tod und Grab zum neuen, höheren Leben darin ebenso gut finden, als man überhaupt in so mancher Stelle, die von ganz anderen Dingen und Personen handelte, den Messias und seine Angelegenheiten fand.. Daß Jesus der Messias sei, diese Ueberzeugung war das Erste, was seine Jünger in den bangen Tagen nach seiner Hinrichtung sich zu erringen hatten. Mit dieser Ueberzeugung war dann aber gegeben, daß seine Seele nicht machtlos in der Unterwelt gefangen sein konnte, sondern zu Gott in

---

*) Zeitstimmen, Jahrgang IV. S. 304. und Jahrgang 1859. S. 40.
**) Leben Jesu für das Volk, S. 304 f.
***) A. a. O. S. 309.

den Himmel erhoben sein mußte; und wenn man nun über die Art, wie diese Erhebung vor sich gegangen sein möge, reflectirte, kam man auf dem jüdischen Standpunkt, dem die Seele ohne Leib ein bloßer Schatten war, auf die Vorstellung einer Wiederbelebung seines Leibes, d. h. der Auferstehung.. Wenn Paulus sagt, zuerst sei der Auferstandene dem Kephas erschienen, so ist dadurch nicht ausgeschlossen, daß schon vorher einzelne Frauen ihn gesehen zu haben glauben konnten. Des Markus Ausdruck (16, 9.): er erschien zuerst der Maria Magdalena, von der er sieben Dämonen ausgetrieben hatte, giebt viel zu denken. Bei einer Frau von solcher Körper- und Gemüthsbeschaffenheit war von der inneren Aufregung bis zur Vision kein großer Schritt. Daß aber auch bei Männern jener Zeit und Bildungsart dergleichen Seelenzustände nichts Unerhörtes waren, [beweist] das Beispiel des Apostels Paulus.. Erinnern wir uns, daß durch den Ausdruck „Brotbrechen" das Abendmahl bezeichnet zu werden pflegte, und daß dieses Mahl, die leibhaftige Vergegenwärtigung des letzten und wohl noch manches anderen Mahles, wobei Jesus ihnen hausväterlich das Brot ausgetheilt hatte, in den ältesten Zeiten in häufiger, wahrscheinlich täglicher Wiederholung den kräftigsten Trost und Zusammenhalt der kleinen Urgemeinde bildete, so liegt die Vermuthung nahe, daß es hauptsächlich auch die erhöhte Stimmung bei diesem Mahl gewesen sein möge, welche in einzelnen Fällen das Andenken an den Entrissenen zur vermeintlichen Erscheinung auch vor größeren Versammlungen steigerte.. Sobald einmal die Kunde, Jesus sei neu belebt gesehen worden, gegeben war, konnten auch Verwechselungen (mit dem nächsten besten Unbekannten) sich ereignen"*). Luc. 24.; Joh. 21.

Wenn hiernach Strauß seine frühere Construction bis auf Einen Hauptpunkt, von dem bald die Rede sein wird — die doch gar zu stark an die weiland natürliche Wundererklärung erinnernden Verwechselungen mit dem nächsten besten Unbekannten mögen auf sich beruhen! — beibehalten hat, so hat er damit gewiß wohl gethan. Wenigstens ist es eine zu theuer erkaufte Verbesserung, welche die Männer der Zeitstimmen mit der Hypothese ihres Meisters vorgenommen haben. Danach sollen die Jünger, „in die größte Spannung versetzt durch den Widerspruch der Wirklichkeit mit den Idealen ihres Glaubens, auf- und abwogend zwischen entgegengesetzten Ge-

---

*) Leben Jesu für das Volk, S. 305 ff.

müthsstimmungen, unfähig anzunehmen, daß Christus todt sei — Visionen des Auferstandenen gehabt haben, die sie nun nicht mehr zweifeln ließen, daß ihr Meister wirklich lebe und von den Todten auferstanden sei"*). In der That, hier sieht man gleichsam Stahl und Stein und den auf Einen Schlag hervorspringenden Funken vor sich. Aber wodurch ist diese im Vergleich mit Strauß viel größere Anschaulichkeit gewonnen? Dadurch, daß man nicht wie dieser das Moment des vorzeitigen und gewaltsamen Todes von den Jüngern in die jüdische Messiasvorstellung einfügen läßt, was nur auf dem mühsamen Weg des alttestamentlichen Studiums und der Reflexion vor sich gehen kann; sondern man läßt in den Herzen der Jünger „jüdische Vorurtheile" und „christliche Wahrheit" mit einander ringen. Nun ist aber doch die Auferstehung Jesu selbst wieder ein „jüdisches Vorurtheil", und so kommen wir auf dem allerdings weit einfacheren Weg der Zeitstimmen zu dem überraschenden Ergebniß, daß vermöge der Visionen des Auferstandenen die christliche Wahrheit über die „jüdischen Vorurtheile" siegte, indem sie — in ein „jüdisches Vorurtheil" umschlug. Strauß hat wohl gewußt, warum er die vielen Umstände bei seiner Construction nicht lassen dürfe.

Hat aber darum auch schon derjenige Weg, auf welchem Strauß auf Grund der von uns bereitwillig anerkannten Voraussetzungen den Glauben der Jünger an die Auferstehung Christi entstehen läßt, die erforderliche Wahrscheinlichkeit? Es pflegt ihm entgegengehalten zu werden: ohne die Thatsache der Auferstehung hätten die Jünger nach dem Kreuzestod Jesu den Glauben an ihn nothwendig verlieren müssen, einzig aus der Thatsache der Auferstehung lasse sich der ungeheure Umschwung in den Jüngern sowie die Entstehung der christlichen Kirche erklären. Wenn ich recht sehe, dürfen diese beiden Sätze nicht, wie gewöhnlich geschieht, als Position und Negation von gleichem Inhalt neben einander gestellt, sondern müssen streng auseinandergehalten werden. Daß sich weder der spätere Zustand der Jünger noch überhaupt der Bestand und Zustand der apostolischen Kirche aus Visionen, daß vielmehr das Eine wie das Andere sich nur aus der unvergleichlichen Thatsache der Auferstehung Christi erklären läßt, das ist mehrfach, recht lebendig wieder von Güder**) und ganz neuerdings

---

*) Zeitstimmen, Jahrgang IV. S. 306 f.

**) Die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi und deren Bestreitung. Bern 1862. S. 23 ff.

in eigenthümlicher, schlagender Weise von Keim*) nachgewiesen worden. Und wenn Strauß sagt: nur das muß anerkannt werden, daß die Jünger fest geglaubt haben, Jesus sei auferstanden; das reicht aber auch vollkommen hin, ihr weiteres Auftreten und Wirken begreiflich zu machen..**), so erlaube ich mir die Frage: würde denn der Glaube des Columbus, es gebe eine neue Welt, hinreichen, um die neuere Zeit begreiflich zu machen? Ich begnüge mich in dieser Hinsicht einfach mit der Constatirung, daß die Visionshypothese das in dem Dasein des Christenthums gegebene Problem zu lösen verpflichtet, bis jetzt aber dieser Verpflichtung in keiner Weise nachgekommen ist. — Dagegen dem Satze: ohne die Thatsache der Auferstehung Jesu hätten die Jünger nothwendig den Glauben an ihn ganz verlieren müssen, muß ich entschieden widersprechen. Man bedenke doch, wie durch diese Behauptung Christus, die „überwältigende Herrlichkeit seiner Erscheinung, die innere Wahrheit" seiner Person und Sache herabgesetzt wird***)! Man bedenke ferner, wie beispiellos der gänzliche Unglaube der Jünger in der Geschichte dastehen würde, da bekanntlich das äußerliche Unterliegen, selbst der äußerliche Untergang großartiger Persönlichkeiten und Unternehmungen niemals alle Anhänger zum Abfall geführt, vielmehr jedesmal zu irgendwelcher Vermittelung der innerlichen Bedeutung und des äußerlichen Geschehens im Glauben und Hoffen getrieben hat. Aber man bedenke endlich auch, ob denn wirklich jene Behauptung in diesem Fall nöthig ist zur Rettung der Geschichte! Gerade im Gegentheil, wenn man diese Behauptung fallen läßt und zugiebt: auch ohne die Thatsache der Auferstehung konnte die Stimmung der Jünger nach Jesu Tod unmöglich in völligen Unglauben auslaufen, die Jünger mußten eine Ausgleichung zwischen diesem Tod und dem von Jesus empfangenen Eindruck suchen und finden: erst da offenbart sich die Visionshypothese recht in ihrer Schwäche.

Es ist nämlich erstens falsch, wenn Strauß es so darstellt, als ob zwischen dem Tode Jesu und dem Eindruck seiner Persönlichkeit auf die Jünger keine andere Vermittelung möglich gewesen wäre als die Aufnahme des Moments des vorzeitigen und gewaltsamen Todes in die jüdische Messiasvorstellung durch die Fassung dieses Todes als

*) A. a. O. S. 44 f.

**) Leben Jesu für das Volk, S. 289.

***) Vgl. Al. Schweizer, Protest. Kirchenzeitung 1862. S. 278. 281.

Eingang in die messianische Herrlichkeit; es ist zweitens falsch, wenn Strauß es so darstellt, als ob auf dem jüdischen Standpunkte die Erhebung Jesu zu Gott von selbst auf die Vorstellung seiner Auferstehung geführt hätte; es ist drittens ebenso falsch, wenn Strauß jetzt aus der Vorstellung einer Auferstehung Visionen, wie wenn er früher aus Visionen die Vorstellung einer Auferstehung hervorgehen ließ. — Der Kreuzestod Jesu und der Eindruck seiner Persönlichkeit mußten sich vermitteln im Geist der Jünger — ja wohl!. Aber war etwa kein anderer und näherer Weg gegeben als die Aufnahme des Todesmoments in die jüdische Messiasvorstellung durch gesuchte Auslegung des Alten Testaments, verbunden mit Reflexion, was beides mit dem aufgeregten Zustand der Jünger in Widerspruch steht? War es denn nicht, sofern kein neues Ereigniß dazwischen trat, ganz selbstverständlich, daß Jesus durch seinen Tod für die Jünger wiederum das wurde, was er Anfangs für sie gewesen war, nämlich ein Prophet und zwar ein Prophet, mächtig von Thaten und Worten vor Gott und allem Volk (Luc. 24, 19.)? So viel wird man denn doch dem Lukas zugestehen müssen, daß er die beiden Emmausjünger aus jüdischen Anschauungen heraus reden läßt. Nun reden aber diese Jünger nicht so, als ob sie durch den Kreuzestod Jesu allen Glauben an ihn verloren hätten, sie verrathen aber ebenso wenig ein durch diesen Tod veranlaßtes gemüthliches oder logisches Ringen zwischen der jüdischen Messiasvorstellung und dem Erlebniß des Kreuzestodes, sondern ihre Hoffnung, er sollte Israel erlösen, ist mit und seit dem Tode Jesu mehr und mehr erloschen, sie sehen in Jesus nur noch, aber auch ohne alles Bedenken, einen großen Propheten, dem es ergangen ist wie so vielen vor ihm, und erst die Nachricht vom leer gefundenen Grabe hat die bereits zur Ruhe gekommenen Gedanken wieder aufgeregt. Nur das Zugeständniß richtiger Erfindung fordere ich für Lukas, und dann frage ich: gab's nicht einen viel einfacheren Weg zur Ausgleichung des Kreuzestodes mit der Persönlichkeit Jesu als die Aufnahme des ersteren in die jüdische Messiasvorstellung?

Allerdings als Messias wäre Jesus auf diesem Wege den Jüngern verloren gegangen. Gesetzt den Fall, daß das nicht hätte geschehen dürfen, gab's etwa keinen anderen Weg, Jesus als Messias wiederzugewinnen, als die Vorstellung seiner Auferstehung? Die jüdische Weltanschauung wußte von einer Auferstehung der Todten, die jüdische Messiasvorstellung sogar von einer Todtenerweckung durch den Messias, aber eine Auferstehung des Messias war ihr gänzlich fremd. Da-

gegen von einem Ausgerottetwerden des Messias redet das Alte Testament ganz ausdrücklich, und zwar in einem Buche, dessen Autorität für die messianischen Vorstellungen der Jünger Niemand bestreiten wird — Daniel 9, 26. Mag man den Antheil Jesu an den eschatologischen Reden in den Synoptikern bestimmen, wie man will, so viel beweisen dieselben sicher, daß sich die Jünger die Parusie Christi in danielischen Bildern vorgestellt, also mittelbar oder unmittelbar aus Daniel geschöpft haben. Wozu brauchte es dann aber für die Jünger, falls sie den Messias nicht fallen lassen konnten oder wollten, erst mühsamen Herausdeutens der Auferstehung aus alttestamentlichen Weissagungen und Nichtweissagungen, wozu vollends einer Reflexion über die Art der Erhebung Jesu zu Gott in den Himmel, wenn sie sich offenbar vollständig beruhigen konnten bei dem von selbst gegebenen Glauben: Jesus ist ausgerottet worden, wie die Schrift sagt, und wird wiederkommen auf den Wolken des Himmels, nach der Schrift? Ja selbst wenn sich jene danielische Stelle beseitigen ließe — wovon ich vorläufig die Möglichkeit nicht sehe — so lange man die Erwartung der Parusie nicht aus Visionen des Auferstandenen ableiten will, so lange wird auch die Visionshypothese die Antwort schuldig bleiben auf die Frage: warum brauchten denn die Jünger durch Studien und Reflexionen und Visionen von der Messianität des Gekreuzigten überzeugt zu werden, wenn ihnen doch ganz dieselbe Ueberzeugung aus der einfachen Erinnerung an Christi Worte über seine Parusie kommen mußte? Zum Unterschied von den meisten Vertheidigern der Auferstehungsthatsache behaupte ich aufs entschiedenste: es bedurfte dieser Thatsache nicht, damit die Jünger in Jesus den Messias behielten; um so entschiedener behaupte ich aber auch: es bedurfte keiner Auferstehungsvorstellungen und keiner Auferstehungsvisionen.

Doch angenommen, die Jünger hätten sich wirklich vorgestellt, daß Jesus auf dem Weg der Wiederbelebung und des Hervorgehens aus dem Grabe sich zu Gott erhoben habe, d. h. auferstanden sei, führt uns denn diese Vorstellung auf Visionen des Auferstandenen? O nein, wird mir erwidert, so ist's ja auch nicht gemeint, zu den Visionen gehörte die Gemüths- und Nervenaufregung unter den Jüngern, gehörte vor Allem die Körper- und Gemüthsbeschaffenheit der Maria Magdalena, was ja Strauß auch sehr nachdrücklich hervorhebt! Ich frage: ist damit etwas gewonnen? In seinem früheren Leben Jesu ließ Strauß die Jünger auf dem Weg der Exegese bis zur Vision gelangen und hinterher auf die Vorstellung der Auferstehung. Dem

ließ sich entgegenhalten: Die Auferstehung eines Todten war ja für die Jünger nicht etwa ein leerer, erst noch mit Inhalt auszufüllender Begriff, sondern von so bestimmtem Inhalt wie wenig andere Begriffe. Hatte aber etwa dieser Begriff bei den Jüngern den Inhalt: visionäre Erscheinung eines Verstorbenen in Lichtgestalt? Wenn Judas Makkabäus 2 Makkab. 15, 12 ff. in einem Gesicht den Jeremias in einer ganz herrlichen Gestalt erblickt, wenn bei der Verklärung Marc. 9, 1 ff. Moses und Elias erscheinen — hat darum Jeremias dem Judas, haben darum Moses und Elias den Jüngern für auferstanden gegolten? Wie die jüdischen Vorstellungen vom Messias überhaupt und von der Todtenerweckung durch den Messias insbesondere hätten bewirken können, daß die Jünger durch Visionen des verherrlichten Christus zu dem Schlusse gekommen wären: also muß er auferstanden sein! das bleibt ein Räthsel, so lange man nicht annehmen will, daß die Jünger mit Einemmal nicht allein den Inhalt, sondern auch die Form ihres Geistes gewechselt haben. Die Einsicht in die Möglichkeit solcher Einwendungen, in das Schleppende der Construction, bei der man auf langem Weg endlich ans Ziel gelangt und doch die Hauptsache noch gar nicht hat, vielleicht auch die Beobachtung, wie zweckmäßig von Anderen die Maria Magdalena verwerthet worden, scheinen Strauß dazu vermocht zu haben, daß er in diesem Punkte die frühere Methode aufgegeben hat. Aber mit welchem Erfolg? Es liegt auf der Hand, daß entweder die Auferstehungsvorstellung der Jünger zu Visionen führen müßte — dann wäre aber Maria Magdalena's und der Jünger körperlicher und gemüthlicher Zustand überflüssig; oder umgekehrt dieser Zustand der Nervenaufregung müßte zu Auferstehungsvisionen führen, —, dann wäre aber alles Studium und alle Reflexion unnöthig gewesen. Strauß scheint selbst gefühlt zu haben, wie Visionen des verherrlichten Christus noch nicht zum Glauben an seine Auferstehung führen, wie aber ebenso wenig die Vorstellung von Christi Auferstehung zu Christusvisionen führt; in diesem Dilemma hat er beides neben einander gestellt, damit Eins das Andere stütze. Ob nicht vielmehr in solcher Zusammenstellung beide Mittel sich und damit auf dem entscheidenden Punkt die ganze Visionshypothese in ihrem wahren Werth offenbaren, überlasse ich dem Urtheil jedes Unbefangenen.

Doch wir müssen der Hypothese ihr volles Recht werden lassen; wir setzen also auch sogar den Fall, daß entweder auf dem Strauß'schen oder auf einem anderen psychologischen Weg die Jünger zum Glauben an Christi Auferstehung gekommen seien und fortan von dem

Gekreuzigten und Auferstandenen gepredigt haben. Doch wohl nicht in der Weise, wie die Evangelien die Auferstehung berichten? Nein, das ist darum ganz unmöglich, — wird auch nicht behauptet — weil ja nicht bloß nach der Hypothese Christus nur in Visionen auferstanden ist, sondern weil nach der Hypothese zur Vorbereitung für die Jünger und zur Umgehung des die Illusion störenden Grabes eine viel längere Zeit bis zur ersten Vision vergangen sein muß, weil nach der Hypothese aus denselben Gründen nur Galiläa der Schauplatz der Visionen gewesen sein darf. Wie ist aber in der Tradition Alles so ganz anders geworden? Ein Vertreter der Visionshypothese*) spricht sich darüber so aus: „Die Erzählungen von dieser sinnlich-übersinnlichen Erscheinung der Jünger (der Vision des Auferstandenen), die für sie nun mit geschichtlicher Nothwendigkeit die Grundlage ihrer Predigt des Evangeliums war, bildeten sich der Natur der Sache gemäß bald sehr mannichfaltig und mit der unwillkürlichen Tendenz nach äußerlicher Thatsächlichkeit aus.“ Wenn sich's bloß um Concretisirung des Visionsgehaltes handelte, so wäre der Ausdruck „der Natur der Sache gemäß“ nicht zu verwerfen. Wenn man aber die Uebertragung aus dem Gebiet der Vision ins Gebiet der äußerlichen Thatsächlichkeit — und darum handelt sich's hier — der Natur der Sache gemäß findet, so scheint man hier außer Acht zu lassen, was man doch sonst nachdrücklichst betont, daß für die Urapostel wie für den Apostel Paulus eine Vision denselben Grad von Wirklichkeit, also dieselbe Bedeutung hatte wie irgend eine äußerliche Thatsache. Woher also überhaupt die Tendenz nach äußerlicher Thatsächlichkeit? Gesetzt indessen, diese Tendenz wäre ebenso wie die Mannichfaltigkeit der Erzählungen — die doch nur auf die Differenzen der Evangelien unter einander gehen kann, und auf deren Nothwendigkeit die Verklärungsgeschichte kein sehr günstiges Licht fallen läßt — der Natur der Sache gemäß, ist denn damit die Entstehung der Auferstehungsberichte in den Evangelien erklärt? Ganz abgesehen davon, daß dieselben Evangelisten, die sonst überall so naiv den ursprünglichen Hergang durch ihre abweichende Darstellung noch hindurchblicken lassen, in den Berichten über die Auferstehung auch nicht einen einzigen Anknüpfungspunkt für die Visionshypothese liefern, so bedenke man nur, was doch das heißen will: während nach der Hypothese die Visionen nur in Galiläa stattgefunden haben können, verlegen die Evangelien, soweit sie vollständig erhalten sind, eine oder einige oder auch alle Erscheinungen des Auferstandenen nach Jerusa-

*) Zeitstimmen 1859. S. 40.

lem; während nach der Hypothese die Visionen unmöglich mit dem Sonntag nach Charfreitag begonnen haben können, stimmen sämmtliche Evangelien, soweit sie vollständig sind, darin überein, daß Christus am Sonntag auferstanden sei; während nach der Hypothese das Grab Jesu — wenn es überhaupt in Jerusalem und ein Grab gewesen ist — von keinem Jünger besucht und nicht leer gefunden sein kann, herrscht unter den Evangelien in diesem Punkte eine Einstimmigkeit wie sonst nirgends. So ließe sich der Contrast zwischen dem von der Hypothese angenommenen ursprünglichen Hergang und dem, was die Evangelien berichten, noch weiter ausführen; ich unterlasse es und frage nur, wer im Glauben an die von Strauß*) bewerkstelligte Zurückführung des traditionellen in den ursprünglichen Hergang noch zweifeln kann, daß sich schließlich aus Allem Alles machen läßt!

Gehen wir von der rationellen zur historischen Seite der Hypothese, von der Prüfung ihres inneren Ganges nach dem Maßstab der unbestreitbaren Anforderungen zur Prüfung ihres kritischen Rüstzeugs über! Es fragt sich zunächst: hat denn die Visionshypothese selbst auf ihrem kritischen Standpunkt das Recht, von den Berichten der Evangelien über Christi Auferstehung so gänzlich abzusehen, wie sie thut? Man sollte meinen, schon eine Textverlassenheit, wie ich sie eben andeutete und wie sie geradezu beispiellos sein dürfte, müßte den verwegensten Kritiker vor der Visionshypothese stutzig werden lassen. Indessen die Verwegenheit wäre gerade an dieser Stelle immer noch wohl begreiflich, wenn die evangelischen Berichte durchaus nichts enthielten, was die betreffende Kritik ehrlicherweise als geschichtlich anerkennen m ü ß t e. Nun giebt's aber in diesen Berichten etwas, dessen Echtheit die Vertreter der Hypothese mit gutem Gewissen nicht wegleugnen und dessen Verwerthung sie uns nicht wehren können. Das ist die durch die Feier des Sonntags als des Herrntags schon in der Apostelzeit (1 Cor. 16, 2. Apoc. 1, 7) unterstützte einstimmige Nachricht sämmtlicher vier Evangelien, daß am z w e i t e n Morgen nach Jesu Begräbniß sein Grab eröffnet und leer gefunden worden, und die einstimmige Nachricht der drei vollständigen Evangelien, daß der Auferstandene am Sonntag zuerst den Jüngern erschienen, diese Nachricht in ihrem Widerspruch nicht allein mit den Auferstehungsweissagungen in den Evangelien, sondern auch mit der Auferstehungs-

---

*) Leben Jesu f. V. S. 660 ff., vgl. S. 310 ff.

predigt bei Paulus, 1 Cor. 15, 4, wo es lautet: am dritten Tag. Strauß weist sehr scharfsinnig die Entstehung des „dritten" Tags aus der typischen Bedeutung desselben: eine kurze Zeit, nach, scheint aber gar kein Arg zu haben, daß er mit seiner Beweisführung vollends unbegreiflich macht, wie gleichwohl die Evangelien und die Sonntags=feier Christus schon am zweiten Morgen nach seinem Begräbniß können auferstehen lassen, wenn nicht — dem etwas Thatsächliches zu Grunde läge. Es steht sogar auf dem Standpunkt der Straußschen Kritik unumstößlich fest: Christus ist am Sonntag Morgen nach seinem Be=gräbniß auferstanden, d. h. auf diesem Standpunkt: es ist am Sonn=tag Morgen etwas wirklich geschehen, wodurch der Glaube der Jünger an Christi Auferstehung entweder veranlaßt oder bewirkt worden ist. Was kann das aber gewesen sein? Nur eins von den beiden: ent=weder das Leerfinden des Grabes oder die erste Vision. Setzen wir den ersten Fall: Jesu Grab wurde am zweiten Morgen nach seinem Begräbniß leer gefunden, so kann vor Allem Jesus nicht mit anderen Hingerichteten an einem unehrlichen Ort verscharrt gewesen sein (Strauß); weiter muß dieses Grab in Jerusalem gewesen sein; weiter stände dann das leere Grab und der Auferstehungsglaube mindestens im umgekehrten Verhältniß als nach Straußscher Annahme; endlich fiele mit diesem umgekehrten Verhältniß auch die Nothwendigkeit weg, die Jünger zum Behuf der Visionen nach Galiläa zu sprengen. Nehmen wir dagegen den anderen möglichen Fall an: irgend Jemand aus dem Jüngerkreis hatte am zweiten Morgen nach Jesu Begräb=niß eine Vision desselben als auferstanden, dann könnte diese Vision wiederum nicht in Galiläa stattgefunden haben, und die Beschränkung der Visionen auf Galiläa verlöre ihren Werth; es bestände aber auch mit einer Vision in dieser Zeit die Behauptung nicht, daß der Leich=nam im Grabe keine Schwierigkeit mache*). Wie aber die Entstehung der Visionen auf dem Weg erneuerter Vertiefung in das Alte Testa=ment, überhaupt auf dem Straußschen Weg, weder mit dem Leerfinden des Grabes noch mit der ersten Vision am Sonntag nach dem Begräb=nißtag bestehen kann, das springt in die Augen. Was hilft es da, daß Strauß sich den Rückzug zu decken sucht, indem er sagt: „Auf rein logischem Wege, durch Vermittelung heller Gedanken ging es dabei ja doch nicht zu und konnte es nicht zugehen, sondern der Umschwung erfolgte in der dunkeln Tiefe des Gemüths, es war ein gewaltsamer Durchbruch, ein Blitz, in welchem die Schwüle des gepreßten Innern

*) Strauß, Leben Jesu f. V. S. 661.

sich entlud"*). Strauß kennt die Hypothese von der Maria Magdalena, warum hat er sie sich nicht völlig angeeignet? Er weiß, wie dieselbe seiner Kritik der evangelischen Berichte Gefahr droht, er sucht sie darum zugleich unschädlich für sich und schreckend für den Gegner zu machen, indem er sie immer gleichsam in Reserve hält. Sie ist aber eine treulose Bundesgenossin. Auf ein altes Kleid soll man keinen neuen Flicken setzen, das Wort leidet in auffallender Weise seine Anwendung auf die Art, in welcher Strauß die Lücken seiner Hypothese von 1835 im Jahr 1864 auszufüllen gesucht hat.

Allerdings, kann man hier einwenden, in der Straußschen Gestalt scheitert die Visionshypothese am leeren Grab; aber hast du nicht mit dem, was du Strauß entgegengestellt, derselben Hypothese bei Rénan sowie der Hypothese von einer bloß innerlichen Berührung oder persönlichen Lebenserweisung, oder wie es sonst noch ausgedrückt werden mag, den festen Unterbau geliefert? Das Grab leer gefunden — Maria Magdalena, die erste Zeugin, eine früher Geisteskranke — das Glauben und Schauen wie ein elektrischer Schlag durch die Geister forteilend — erklärt sich nicht auf diesem Weg die ganze Sache sehr einfach? Ich stehe nicht an zu bekennen: in dieser Form hat die Visionshypothese viele — psychologische und historische — Vorzüge vor der Straußschen; sie wird auch ohne Zweifel in Kurzem der letzteren den Rang vollständig abgelaufen haben. Und doch darf ich mich bei ihrer Widerlegung ganz kurz fassen.

Es liegt ja auf der Hand, wie Rénan, falls er überhaupt den Versuch machen wird, der Schwierigkeit unterliegen muß, die apostolische Kirche und das Christenthum überhaupt aus der Selbsttäuschung einer Vision zu erklären. Es liegt aber ebenso auf der Hand, wie die Weiße, Ewald u. s. w. mit den zwar realen, aber rein innerlichen Berührungen des abgeschiedenen Christus mit seinen ersten Gläubigen ein bloßes Mittelding oder vielmehr ein Gemisch von Wahrheit und Selbsttäuschung gewinnen, welches ihnen ebensowohl verbietet, von der Beziehung zwischen ihm und der apostolischen Zeit zu abstrahiren, als es ihnen unmöglich macht, die apostolische Kirche aus ihm zu erklären; wie sie in der Auferstehung Christi nach ihrer Auffassung ein gänzlich isolirtes und singuläres Ereigniß besitzen, zu groß, um es als bloße Zufälligkeit an Christi Person zu behandeln, und doch auch wieder zu klein, um ihm eine weiter reichende Bedeu-

*) Leben Jesu f. V. S. 313.

tung beimessen zu können. Hierin dürfte denn auch der Hauptgrund des allein schon ihre ganze Auffassung verurtheilenden Umstandes liegen, daß die Vertreter dieser Hypothese vom ersten bis zum letzten über das Schwanken, Vermuthen und Dahingestelltseinlassen nicht hinauszukommen vermögen. Gleichmäßig aber fordert außerdem von diesen sowohl wie von Rénan das leere Grab seine Erklärung. Strauß hat sich's große Umwege und starke Gewaltstreiche kosten lassen, um der Frage aus dem Wege zu gehen: wohin ist aber der Leichnam Jesu gekommen, wenn er nicht wirklich auferstanden ist? Und allerdings eine sehr verfängliche Frage ist das. Neuerdings hat Al. Schweizer der von Güder*) betonten Grabesinstanz die Frage entgegengesetzt: ob denn nicht von Anfang an diese Gruft nur provisorisch benutzt werden sollte, indem ganz andere Verehrer Jesu als die Zwölf wegen des Sabbaths den Leichnam vorerst in diese nahe Gruft brachten und am Abend nach dem Sabbath ihn wegholten, wobei natürlich kein Zeichen eines gewaltsamen Leichenraubs entstanden. Johannes erzähle sehr genau, daß Joseph und Nikodemus — welche weder Zeugen der Auferstehung noch Gemeindeglieder geworden seien — diese Bestattung im nahen Grabgewölbe vorgenommen hätten, um vor Anbruch des Sabbaths fertig zu werden**). Nun sei angenommen, daß diese beiden Männer weder Zeugen der Auferstehung noch Gemeindeglieder geworden seien — obgleich das argumentum e silentio gar nichts besagen will und nach sonstigen Beispielen (vergl. Marc. 15, 21) aus der Erhaltung der Namen dieser Männer ein Schluß auf ihre spätere Gemeindegliedschaft wohl gestattet wäre — sind sie denn auf Ein Mal spurlos verschwunden, daß weder die Jünger sich bei ihnen Auskunft holen noch sie dem Wahn der Jünger widersprechen konnten? Oder sollen sie stillgeschwiegen haben zur Lüge? Oder sollen die Jünger auf die Einrede nicht geachtet haben? Das Auskunftsmittel des Joseph und Nikodemus hilft so wenig wie Ewalds Machtspruch, daß die Frage, was aus dem Leichnam eigentlich geworden sei, niemals werde sicher beantwortet werden, während Vermuthungen hier am wenigsten etwas nützen; auf alle solche Fragen müsse man mit Christus selbst antworten: ἡ σάρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, Joh. 6, 63***). Es handelt sich ja hier nicht um eine offene Frage,

---

*) a. a. O. S. 37 f.

**) Protest. Kirchenzeit. 1862. S. 273 ff.

***) a. a. O. S. 76 f. Anmerk.

sondern um eine gegebene Antwort, darum, ob diese Antwort falsch oder richtig ist. Die Instanz des leeren Grabes ist einfach durch keine Kritik zu beseitigen, sie bleibt, wie jeder Hypothese gegenüber, welche die Auferstehungsthatsache in einen gegenstandlosen Traum und Schaum der aufgeregten Jüngerphantasie auflöst, so auch jeder Hypothese gegenüber, welche die Auferstehungsthatsache ins rein Geistige oder Innerliche verflüchtigt, so lange in ihrem Recht, als man nicht die Erklärung durch Betrug oder noch ärgere Unbegreiflichkeiten zu Hülfe nehmen will.

Indessen den Erwartungen gegenüber, die man um der Einzigkeit der Sache willen von ihrer geschichtlichen Beglaubigung zu hegen unwillkürlich geneigt ist, haben wir bis hierher nur wenig gewonnen. Zwar ließe sich Al. Schweizer, der es unbegreiflich findet, daß Gott eine Thatsache, wie die Auferstehung Christi nach der traditionellen Auffassung sein würde, nicht besser sollte bezeugt haben, und Keim, der meint, den christlichen Glauben könne man nicht an eine einzelne so widerspruchsvoll erzählte, geschichtlich so schwer und so vielfach deutbare Nachricht binden, es ließe sich ihnen mit gutem Grund erwidern, daß die Entstehung des Christenthums durch Selbsttäuschungen erregter Gemüther oder durch einen Umschlag christlicher Wahrheit in jüdisches Vorurtheil oder auch durch gespenstische Berührungen mit den trauernden Hinterbliebenen um nichts weniger unbegreiflich und daß das Binden des christlichen Glaubens an irgendwelche andere Thatsache der evangelischen Geschichte reichlich so bedenklich sein würde. Indessen ich gebe gern zu: wenn wir nur die evangelischen Nachrichten über die Auferstehung Christi hätten, dann müßte, wie wir dieselben auf dem für jetzt innegehaltenen Standpunkt anzusehen haben, eine Unbefriedigtheit von der geschichtlichen Bezeugung in uns zurückbleiben. Nun haben wir ja aber einen Zeugen, von dem wir annehmen können, daß er seinen Bericht aus dem Mund von Augenzeugen geschöpft habe, 1 Cor. 15, 3—7. Doch, es ist wahr, über die Thatsache, daß sämmtliche Apostel und mehr als fünfhundert Glieder der ersten Christengemeinde fest geglaubt haben, den am Kreuz gestorbenen Jesus auferstanden, in Herrlichkeit lebend wahrgenommen zu haben, darüber führt uns dieses Zeugniß nicht hinaus. Aber wir haben ja im unmittelbaren Anschluß an dieses aus dem Munde von Augenzeugen geschöpfte Zeugniß das Zeugniß eines Augenzeugen selbst, des Apostels Paulus, 1 Cor. 15, 8. Führt uns dasselbe auch nicht über die Thatsache hinaus, daß Paulus fest überzeugt gewesen ist, den Auferstan-

denen gesehen zu haben? Ach, in den Augen der Gegner ist ja gerade dieses Zeugniß des Paulus von seiner Christuserscheinung der Schlüssel zum Verständniß, daß alle Christuserscheinungen Visionen gewesen sind — denn Paulus hat offenbar nicht anders gewußt, als daß Petrus, Jakobus und die Anderen der seinigen ganz gleichartige Erscheinungen gehabt, und die seinige war nachweisbar eine Vision. Ist es an dem? Man darf sich wundern, wie lange Jahre ein und derselbe Autor, ja eine und dieselbe Stelle in einem seiner allgemein als echt anerkannten Briefe von der einen Seite unbefangen als unerschütterliches Bollwerk für die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi, von der anderen Seite ebenso unbefangen als „Zeugniß und Beispiel“ für die Visionshypothese, als sicherer Ausgangspunkt und unwiderstehlicher Hebel gegen dieselbe Thatsache hat angesehen und gebraucht werden können. Erst in neuerer Zeit hat der unvermeidliche Kampf um diese wichtigste aller Positionen begonnen damit, daß auf beiden Seiten die Ansicht eingehender begründet worden ist, auf negativer Seite namentlich durch Holsten*), neuerdings durch Strauß in seinem Buch fürs Volk, auf der anderen Seite schon etwas früher durch Paret**), neuerdings durch Paul***).

Ehe es aber noch recht zum Treffen gekommen, sind auch schon Vermittelungsvorschläge gemacht worden. Diese Vorschläge gehen und können nur darauf hinausgehen: man erkennt, was mit dem Apostel Paulus vor Damaskus geschehen, als Vision an, bestreitet aber die Gleichartigkeit dieses Vorgangs mit den Erscheinungen des Auferstandenen vor den Uraposteln und übernimmt damit die Aufgabe, zu erklären, wie Paulus 1 Cor. 15 beides trotz seiner Verschiedenheit neben einander reihen, gleichstellen konnte. Die Vermittelungsvorschläge gehen aber in Betreff des Weges zum Ziel auseinander, indem sich da die doppelte Möglichkeit bietet, entweder die Vision des Paulus sammt ihrer Gleichstellung mit den Erscheinungen vor den ersten Jüngern als eine Selbsttäuschung, oder aber die Vision des Paulus als zwar rein innerlichen, jedoch irgendwie objectiven Vorgang und damit auch ihre Gleichstellung mit den früheren Erscheinungen als

---

*) Hilgenfelds Zeitschrift für wissensch. Theologie 1861. 3. Heft.

**) Jahrbücher für deutsche Theologie, IV. Bd. 2. Heft.

***) Ueber die geschichtliche Beglaubigung einer realen Auferstehung Christi nach den neutestamentlichen Berichten, in Hilgenfelds Zeitschrift 1863. 2. u. 3. Heft.

trotz der bewußten Verschiedenheit berechtigt aufzufassen. Hase sagt: Wenn Paulus zu der Betrachtungsweise — nämlich des Vorgangs bei Damaskus als wirklicher Bethätigung des abgeschiedenen Geistes Jesu — durch persönliche Wünsche geneigt und insofern berechtigt war, als seine Katastrophe ihm die Erscheinung des persönlichen Christus gewesen ist, so war ihm doch der Glaube an Jesu Auferstehung nicht erst aus sich selbst heraus zu erzeugen, und dem Jünger Gamaliels würde das Hervorgehen des Geistes aus dem Hades nicht wahrhaft eine Auferstehung gewesen sein*). Es ist klar: Hase sieht in der Damaskuserscheinung eine Vision und sucht die Thatsächlichkeit der Auferstehung dadurch sicher zu stellen, daß er dem Paulus trotz der Anerkennung einer gewissen Berechtigung zu seiner Betrachtungsweise doch eine Selbsttäuschung zuschreibt, durch welche 1 Cor. 15, 1 ff. in einer für die evangelischen Auferstehungsberichte ungefährlichen Weise erklärt werden soll. Keim sieht in Paulus ein Beispiel von einem Schauen des hocherregten Seelenlebens, welches eine Täuschung der Geister und der Augen ist, wenn derselbe Jesus in seiner Bekehrung bei Damaskus zu schauen glaubte, in einem Zeitpunkt, wo Jesus längst die Erde verlassen, ohne nach dem Erfahrungsbeweis von 1800 Jahren sie in der Sichtbarkeit wieder zu berühren**). Dagegen sagt er: Mit der Analogie der Paulus-Vision wird jetzt gern gespielt; aber es ist handgreiflich, daß seine subjective Vision in keinerlei Beziehungen zu irgend welchen Thatsachen der christlichen Gemeinde stund, daß seine subjective Ueberzeugung von der Ebenbürtigkeit seiner Christuserscheinung mit denjenigen der Apostel weder objectiv ohne Weiteres richtig war noch insbesondere von der jerusalemischen Kirche selbst anerkannt wurde, endlich daß die paulinische Vereinigung von Visionszuständen mit aller Denkkraft und Thatkraft für die apostolische Zeit rückwärts gar nichts beweist***). Den anderen möglichen Weg hat Ewald eingeschlagen, wenn er sagt: das Christusschauen, welches Paulus erfahren, sei, wenn auch das letzte seiner Art und bedeutend später, auch schon nicht mehr ganz dasselbe als das, welches Andere erfuhren, doch im Wesentlichen dasselbe, wobei Ewald für sehr wahrscheinlich hält, daß auch von Paulus gelte, daß nur Solche Jesus überirdisch wiedersahen, die ihn irdisch, d. h. im

*) Leben Jesu, IV. Auflage, S. 220.
**) a. a. O. S. 43.
***) S. 46.

Leben, gesehen hatten*). Allerdings sind nach Ewald die früheren Erscheinungen, so nahe auch noch an das sinnliche Erfahren Christi grenzend, doch auch rein geistige Zustände, in welchen der unzweifelhaft wahre himmlische Messias, wie früher in seiner irdischen Hülle, so jetzt in seiner himmlischen Verklärung erscheint und als selbst schon über den Tod siegreich die Seinigen so nahe als möglich berührt, belebt, begeistert**); und insofern hat für Ewald die Anschließung der Damaskuserscheinung an die früheren (1 Cor. 15) keine Schwierigkeit***). Aber zu verkennen ist das Bestreben nicht, einen gewissen Unterschied festzuhalten und so der von Paulus drohenden Gefahr für die Objectivität der Auferstehung zu begegnen. Auf demselben Weg finden wir Holtzmann †). In seiner Besprechung der Holstenschen Abhandlung über die Christusvision des Paulus bestreitet Holtzmann das Recht, zwischen dem Gebiet der äußeren und der inneren Wahrnehmung zugleich die Grenzlinie zwischen Wirklichkeit und Einbildung zu ziehen, und weist hin auf den verborgenen Grund der eignen persönlichen Unendlichkeit, aus dessen ungemessener Tiefe die ursprünglichsten realsten Gotteszeugnisse emportauchen und bis in das Licht des persönlichen Bewußtseins hervortreten, bei dessen Annahme die Vision des Paulus nichts an ihrer Objectivität verliere, auch wenn sie innerlich vermittelt gewesen wäre. Ihm scheint die Annahme recht wohl haltbar, daß Paulus, da er einmal eine Auferstehung aus dem Grabe, nicht allein aus dem Hades lehre (1 Cor. 15, 4), in Bezug auf das Verhältniß des Auferstandenen zur Natur Vorstellungen in sich getragen habe, die eine gradweise Verschiedenheit der ersten Erscheinungen von der letzten, bei Damaskus geschehenen, nothwendig bedingten; und unter diesen Vorstellungen des Paulus versteht er die Annahme einer vom Moment der Erweckung an eingetretenen gradweisen Erhebung aus dem irdischen in den himmlischen Daseinsbereich, so daß sich dabei die Leiblichkeit des Auferstandenen vergeistigte. Holtzmann glaubt demnach sich des Zugeständnisses nicht erwehren zu können, daß die Damaskuserscheinung ein rein innerlicher Vorgang, eine Vision, gewesen sei, und sucht die Folgerungen daraus auf die Beschaffenheit der früheren Erscheinungen dadurch abzuschneiden, daß er einerseits die Objectivität der paulinischen Vision geltend

*) a. a. O. S. 70 f.

**) a. a. O S. 76.

***) a. a. O. S. 78.

†) Schenkel, Allgem. kirchl. Zeitschrift 1862. S. 202 ff.

macht, um ihre Anreihung 1 Cor. 15 zu rechtfertigen, andererseits aber darauf hinweist, wie das Ereigniß bei Paulus offenbar einen anderen Charakter haben mußte als die unmittelbar nach dem Tode Jesu stattgehabten Erscheinungen, namentlich wie der Sache nach der Unterschied stattfinden mußte, daß für Paulus der Glaube an den Auferstandenen etwas in der christlichen Gemeinde bereits Gegebenes war. So vollständig ich nun Holtzmann beistimme, soweit es sich um das Wesen der Vision handelt, ebenso in dem Urtheil, daß die Visionen des Paulus 2 Cor. 12, 1 ff., wie sie ihrerseits nicht äqual Sinnentäuschungen sind, so voraussetzen, daß die Erscheinung des Auferstandenen 1 Cor. 15, 8 etwas Anderes als Vision gewesen sein muß, und daß, wenn in 1 Cor. 15, 8 ein bloß subjectiver Vorgang zu erkennen wäre, der Schluß davon auf den bloß subjectiven Charakter der früheren Erscheinungen — wegen des Unterschieds, daß für die ersten Jünger der Glaube an den Auferstandenen nicht schon gegeben war — ein voreiliger sein würde: so wenig befriedigt mich die Weise, in welcher Holtzmann das Räthsel zu lösen sucht, wie Paulus seine rein innerliche Erscheinung mit denen der Urapostel auf Eine Linie stellen konnte, die Annahme nämlich, daß Paulus sich, etwa nach Analogie der auf einander folgenden Himmelskreise 2 Cor. 12, 2. Ephes. 4, 10, eine Vergeistigung der Leiblichkeit des Auferstandenen vom Moment der Auferstehung an gedacht habe. Für diese Vorstellung bei Paulus, zu deren unmittelbarer und typischer Anwendung nicht bloß 1 Cor. 15 so viel Anlaß gewesen wäre, mangelt doch außer jener, wenn ich recht sehe, nichts beweisenden Analogie jede auch nur geringste Andeutung. Aber bedarf es denn überhaupt solcher Vermittelungsvorschläge? Ich muß aus voller Ueberzeugung antworten: nein! ja ich muß gestehen, daß ich kaum begreife, wie man ohne den mitgebrachten Wunsch, Vision finden zu wollen, und ohne die Apostelgeschichte zugleich zu verwerfen und doch auch wieder gelten zu lassen, auch nur einen Augenblick durch die Beweisführung der Gegner irre gemacht werden kann. Das will ich jetzt zu begründen suchen durch Prüfung der Visionshypothese in Bezug auf Paulus und die paulinischen Briefe. Ich will dabei zuerst der Holstenschen Abhandlung nachgehen und dann die betreffenden Stellen in den paulinischen Briefen beleuchten.

Holsten sucht zunächst aus dem, was Paulus über Christus sagt, den Inhalt der dem Paulus zu Theil gewordenen Christuserscheinung zu gewinnen; er findet, daß alle Züge des paulinischen Messiasbildes auf den Grund des himmlischen Menschen (1 Cor. 15, 47) aufgetragen

seien, und er schließt: da also Paulus bei jener Erscheinung ein Lichtwesen vor sich gehabt habe, zu dessen Begriff es gehöre, weil fleisch- und blutlos, darum auch für irdische Augen unsichtbar zu sein, so könne die Erscheinung nichts Anderes als eine Vision gewesen sein. Diesem Schlusse scheint mir — abgesehen von der Frage, ob der himmlische Mensch oder der dem Paulus erschienene Jesus das prius im paulinischen Messiasbilde ist — die bei Holsten nachher folgende Auseinandersetzung über das Wesen und die Entstehung der Vision zu widersprechen. In ihr wird zu wiederholten Malen hervorgehoben, das — in der Vision — von innen her vor das Sehfeld tretende Bild stehe an Farbe u. s. w. dem von außen her kommenden so wenig nach, daß nur der mit der Eigenthümlichkeit der Vision Bekannte es als visionär erkennen könne. Wenn demnach das Lichtbild des himmlischen Menschen, welches dem Paulus erschien, so beschaffen war, daß es an Farbe u. s. w. einer äußerlich objectiven Erscheinung glich, warum kann es denn nicht eine solche gewesen sein? Mir scheint hier ein Dilemma für die Hypothese gegeben: entweder war das visionäre Bild von einem nicht-visionären verschieden, dann ist nicht zu begreifen, wie Paulus beides verwechseln konnte; oder das visionäre Bild war einem nicht-visionären gleich, dann ist nicht abzusehen, warum es ein visionäres gewesen sein muß. Im Uebrigen nehme ich die von Holsten gegebene — bei allen früheren Vertretern der Hypothese fehlende und doch unerläßliche — Definition und genetische Entwickelung vom Wesen der Vision dankbar an, mit dem schon angedeuteten Vorbehalt, daß ich Vision und Einbildung nicht als identisch setze, sondern auch Visionen von objectiver Bedeutung anerkenne — wie sich das auch mit dem Holstenschen Zugeständniß, daß die Vision auch in gesundem, ja geistig erhöhtem Zustande vorkomme, besser zu vertragen scheint als die Vereinerleiung von Vision und Selbsttäuschung. Desgleichen schließe ich mich dem Lobe Holtzmanns auf die von Holsten gegebene Reconstruction der ursprünglichen Geistesform des Paulus aus dem späteren Stadium nach seiner Bekehrung einfach an. Die Differenz erhebt sich erst da wieder, wo Holsten die Situation zeichnet, in welcher bei einem so gearteten Geiste ein so beschaffenes Phänomen eintreten konnte und, soweit dieß vom Historiker gesagt werden dürfe, eintreten mußte. Hier geht nämlich Holsten davon aus, daß Saulus als Widersacher des Christenthums sicherlich nicht bloß und nicht hauptsächlich mit Waffen der Gewalt, sondern auch mit geistigen Waffen gekämpft, also disputirt haben werde. Der

Angriffspunkt aber müsse der Kreuzestod Jesu gewesen sein, dem die Christusgläubigen ihrerseits die Auferstehung des Gekreuzigten entgegengehalten hätten, jedoch ohne im Kreuzestod ein wesentlich messianisches Moment zu erkennen. Allmählich müsse aber einem Geist wie dem Paulus der ehrliche Glaube der Christen imponirt, er die Möglichkeit von der Wahrheit desselben ins Auge gefaßt und darüber nachgedacht haben, ob sich in diesem Fall der Kreuzestod begreifen lasse. Dadurch sei der gekreuzigte und auferstandene Jesus zum Inhalt seines Geistes, er selbst in die größte Spannung versetzt worden, wovon dann das Ergebniß die Vision des Auferstandenen gewesen sei. Man vergleiche mit diesem Theil der Holstenschen Abhandlung, was Baur über die Bekehrung des Paulus und die Entstehung des paulinischen Evangeliums sagt, und man wird finden, daß die Holstensche Abhandlung ein Versuch ist, zu leisten, was Biedermann von der tübinger Kritik fordert, nämlich daß sie die von Baur in seiner Geschichtsbetrachtung gelassene verhängnißvolle Lücke ausfülle: Holsten will auf dem Wege der Vision erreichen, was Baur nur auf dem Weg des Wunders erreichbar hält. Hat es Holsten erreicht? Wenn es sich um das Verhältniß des noch nicht bekehrten Paulus zum Christenthum handelt, so ist — namentlich nach Beseitigung der Apostelgeschichte — der Einbildungskraft ein ziemlich weiter Spielraum geöffnet, auf welchem sich am Ende mehr als Ein Weg zur Christusvision ausdenken ließe. An dem von Holsten gewählten erscheint mir sehr bedenklich, daß den Gegnern des Paulus, also Männern wie einem Stephanus, Petrus, der Kreuzestod in seiner messianischen Bedeutung unbegriffen gewesen soll. Beruht denn nicht die Genesis der urapostolischen Christusvisionen gerade auf der Vereinbarung des Kreuzestodes mit der Messianität Jesu? So lange uns Holsten nicht die Christusvisionen der ersten Jünger in anderer Weise als Strauß erklärt, müssen wir ihm entgegenhalten: er setzt zugleich die Christusvisionen der ersten Jünger als geschehen voraus, um dadurch die paulinische zu erklären, und er setzt sie auch zugleich als nicht geschehen voraus, um die paulinische zu erklären. Es wäre zu wünschen, daß sich die Vertreter der Hypothese über diesen wichtigen Punkt verständigten und den Uebelstand, der bei der getheilten Arbeit entstanden ist, beseitigten*). Jedoch angenommen, in Paulus

*) Es ist charakteristisch, daß die Hypothese sowohl der Paulusvision wie der Jüngervision da am stärksten erscheint, wo sie am wenigsten, da am schwächsten, wo sie am gründlichsten ausgeführt ist. Wie viele Bedenken fallen weg bei der

habe der von Holsten behauptete Widerstreit der Gedanken stattgefunden, warum konnte sich derselbe nur in der Form einer Vision lösen?

Rénanschen Annahme, daß die visionäre Maria Magdalena der Welt einen auferstandenen Gott geschenkt habe, die sich der gelehrten psychologischen Entwickelung der Auferstehungsvision bei Strauß entgegenstemmen! So ist nun hier Strauß sehr im Vortheil gegen Holsten, wenn er sich auf dessen Vereinbarung zwischen Kreuzestod und Messiasglauben in Paulus Denken — eine Vereinbarung freilich, die er anderwärts nöthig hatte — nicht einläßt, sondern die Genesis der Paulusvision so construirt: Die Thatsache, auf welche die neuen Messiasgläubigen sich stützten, war die Auferstehung Jesu. Paulus als Pharisäer glaubte an Auferstehung. Er mußte sich also vornehmlich daran halten, daß eine solche bei Jesu deßwegen nicht anzunehmen sei, weil er kein heiliger Mann, vielmehr ein Irrlehrer, ein Betrüger gewesen sei. Eben dieß aber mußte ihm, den Bekennern Jesu gegenüber, täglich zweifelhafter werden. Sah er nun einerseits die neue Secte trotz aller Verfolgungen, ja in Folge derselben immer weiter um sich greifen und empfand er andererseits als ihr Verfolger die innere Befriedigung immer weniger, die er bei den Verfolgten so vielfach wahrnehmen konnte, so darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn er sich in Stunden des Unmuths und innern Unglücks bisweilen die Frage stellte: wer hat denn am Ende Recht, Du oder der gekreuzigte Galiläer, von dem diese Menschen schwärmen? Und war er einmal so weit, so ergab sich bei seiner leiblichen und geistigen Eigenthümlichkeit leicht eine Ekstase, in welcher ihm eben der Christus, den er bisher so leidenschaftlich verfolgt hatte, in all der Herrlichkeit, von der seine Anhänger zu sagen wußten, erschien, ihn auf das Verkehrte und Vergebliche seines Treibens aufmerksam machte und zum Uebertritt in seinen Dienst berief (L. J. f. V. S. 304 f.). Was gegen den Schluß dieser Darstellung gilt, wird oben sogleich gesagt werden. Bis zu dem Punkte, wo wir die Hypothese oben verlassen haben, ist gegen Strauß einzuwenden einmal: Strauß bedarf als eines wesentlichen Elements, daß die Befriedigung, welche Paulus in seinem pharisäischen Gerechtigkeitseifer zu finden meinte, keine nachhaltige war; das läßt sich aber ebenso wie die Bemerkung von Strauß, daß dieß der Erfolg gezeigt habe, zugeben, ohne daß damit im Geringsten ausgemacht wäre, Paulus habe in der Zeit seiner Christenverfolgungen sich unbefriedigt gefühlt und Stunden des Unmuths und des Unglücks gehabt. Nach Galat. 1, 13 f. scheint wenigstens Paulus von solchen Zuständen sich nichts bewußt gewesen zu sein. Zweitens aber wenn Strauß den Paulus in seinen Disputationen mit den Christen (wofür Strauß Apstg. 9, 29 anführt!) sich daran halten läßt, daß eine an sich nicht unmögliche Auferstehung bei Jesus nicht anzunehmen sei, weil er ein Betrüger gewesen: so ist es psychologisch viel eher zu begreifen, daß der Anblick des Christenwandels in den Verfolgungen und des Wachsthums der Sache trotz der Verfolgungen den Verfolger zu immer wüthenderem Hasse gegen den vermeintlichen Betrüger, als daß ihn das zu täglich zunehmender Unbefriedigtheit mit sich selbst und mit dem Judenthum geführt haben sollte. Letzteres hat keinen historischen Anhalt, Ersteres ist der Hergang, wie ihn die Apostelgeschichte und die Briefe des Paulus mittheilen.

Wegen der Geistesart des Paulus — sagt Holsten. Aber die Christusvision, um die es sich handelt, ist ja nach Holsten selbst nicht ein Glied in einer Reihe, sondern der begründende Anfang einer ununterbrochenen (!) Reihe von Visionen. Wie läßt sich also schließen, daß gerade die visionäre und nicht eine der anderen von Holsten so treffend gezeichneten Anlagen des Paulus das Mittel zur Bekehrung desselben werden konnte? Aber sogar den Fall gesetzt, es mußte bei Paulus zu einer Vision kommen, wann mußte oder richtiger wann konnte das geschehen? Darüber schweigt Holsten, nur ein kurzes Wort läßt er fallen von einer tieferen Erschütterung, die bei Paulus zu seinem gespannten Zustand hinzukommen konnte. Mit Recht bemerkt Holtzmann, daß es doch schließlich auf diese tiefere Erschütterung allein ankomme. Und von einer solchen tieferen Erschütterung ist weder in der Apgesch. noch in den Briefen des Paulus die geringste Andeutung zu finden. Dagegen brauchen wir die Apgesch. gar nicht, die als echt anerkannten Briefe des Paulus geben uns sichere Auskunft sowohl über die Zeit wie über den Ort der Erscheinung des Auferstandenen, nicht minder über die Gemüthsverfassung des Paulus vor derselben. Oder will man Angesichts von Galat. 1, 17: *οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα ... καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν*, bestreiten, daß V. 11—17 auf der Reise nach Damaskus vorgegangen ist? Heißt es aber nicht V. 13: *καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν* (beiläufig nicht gerade die zutreffendsten Bezeichnungen von Disputationen, ja in der That weit zutreffender als Bezeichnung der von Lang verhöhnten Vorstellung, als hätte Paulus die Christen in der Weise eines wüthenden Ebers verfolgt)? Heißt es nicht 1 Cor. 15, 8: *ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι*, u. V. 9: *ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ*? Dieses *διώκειν* und *πορθεῖν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ* — auf welches hin Paulus 1 Cor. 9, 16 f. erklärt, daß er das Evangelium predigen müsse, ohne Lohn dafür zu begehren — diese aus den echten Briefen des Paulus erwiesene Situation — der wir übrigens auch in der Apgesch. begegnen — sie war es, in der Paulus die Christusvision hatte? Oder hat der Kritiker ein Recht, von der Schilderung, die Paulus selbst an zwei, drei Stellen von seiner damaligen Verfassung giebt, nach Bedürfniß für die Hypothese abzuziehen und hinzuzusetzen? Ich verstehe nicht, wie man hier dem Entweder — Oder ausweichen will: Paulus ist noch ein ehrlicher Christenverfolger gewesen auf dem Weg nach Damaskus, dann kann er aber keine Christus*vision*, am allerwenigsten eine Christusvision gehabt haben, die ihn bekehrte und zum

Heidenapostel machte, oder Paulus ist, freilich im schneidendsten Widerspruch mit seinem sonst erkennbaren Charakter, unwahr durch und durch gewesen, und diese innere Unwahrheit hat er, wiederum im auffallendsten Gegensatz zu seinem sonst eingehaltenen Verfahren, niemals, selbst bei der dringendsten Veranlassung, auch nur entfernt angedeutet. Will man aber dieses Entweder — Oder nicht gelten lassen, so erlaube ich mir wenigstens, eine Hypothese trotz des in ihrer Ausführung bewiesenen ungewöhnlichen Scharfsinns als gänzlich verunglückt zu bezeichnen, die mit dialektischer Nöthigung auf eine Christusvision des Apostels Paulus führt, nur zu einer Zeit und in einer Lage, von der in den Urkunden auch nicht eine Spur zu entdecken ist, während dieselben Urkunden Zeit und Ort und Lage für die Erscheinung des auferstandenen Christus in unzweideutiger Weise angeben.

Diese Bemerkung führt uns aus dem Phantasiegebiete der Kritik auf den ungleich solideren Boden der geschichtlichen Zeugnisse. Fragen wir: wie begründet Holsten seine Hypothese durch die Aussagen des Apostels Paulus in seinen unzweifelhaft echten Briefen? so erhalten wir zur Antwort die Eine Aeußerung: Paulus giebt uns keine Veranlassung, zwischen jener ersten Vision und den späteren einen wesentlichen Unterschied zu setzen. In der That eine sehr kategorische Behauptung, die wir doch wohl um ihr Recht befragen dürfen! Es handelt sich da bekanntlich um die Stellen: Galat. 1, 11—17, insbesondere V. 16, 1 Cor. 9, 1, 1 Cor. 15, 1 ff., insbesondere V. 8, 2 Cor. 12, 1—9. Ein Zweifaches schicke ich der Verhandlung über diese Stellen voraus. Erstens nehme ich als unbestritten an, daß Paulus 2 Cor. 12 von Visionen aus seiner Erfahrung redet, ebenso aber auch, daß die Stellen 1 Cor. 9 u. 15 an und für sich selbst nicht aussagen, daß Paulus eine Vision des auferstandenen Christus gehabt, sondern daß er den auferstandenen Christus gesehen oder geschaut habe. Zweitens gestehe ich bereitwillig zu, daß Paulus seine Visionen nicht so angesehen hat, wie die Kritik sie ansieht, für Reflexe seines Innern im Sehfeld mit dem Schein äußerlicher Objectivität, sondern die Gesichte des Herrn für Schauungen, die Offenbarungen des Herrn für Vernehmungen des objectiven Christus; dagegen fordere ich das Zugeständniß, daß das Sehen eines Gegenstandes in Vision als solches noch nicht das Sehen desselben Gegenstandes außer Vision ausschließt*). Danach bleibt uns nur noch die Frage zu be-

*) Zeitschr. Jahrg. IV. S. 203 weist Lang, um zu zeigen, daß das sonstige Wesen des Paulus visionäre Zustände desselben nicht ausschließe, hin auf den

antworten: giebt uns der Apostel Paulus durch seine Aussagen Grund zu der Annahme, daß er die ihm vor Damaskus widerfahrene Christophanie angesehen habe als — wenn auch die Reihe eröffnend, doch — wesentlich gleichartig den Gesichten und Offenbarungen, von welchen er 2 Cor. 12 redet? oder giebt uns vielmehr der Apostel Paulus guten Grund zu der Annahme, daß er das Damaskusereigniß als von jenen Gesichten und Offenbarungen wesentlich verschieden angesehen habe?

Lang, der überhaupt unter den Vertretern der Visionshypothese am häufigsten und einläßlichsten diese Frage erörtert, kommt dabei immer wieder als auf das schlagendste, handgreiflichste Argument darauf zurück: Galat. 1, 16 heißt es: ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, 1 Cor. 15, 8 heißt es: ὤφθη κἀμοί, 2 Cor. 12, 1 heißt es: ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου — derselbe Name, dieselbe Sache! Lang ruft triumphirend aus: „Was kann klarer sein? Welches Resultat der Exegese ist sicherer als dieses?"*) Auch Baur und Holsten weisen auf diese Gleichnamigkeit der Damaskuserscheinung und der späteren Visionen hin, wenn auch Letzterer der Sicherheit des exegetischen Resultats schon einigen Abbruch thut durch die Erklärung: mit ὤφθη pflegt das Alte und Neue Testament das Erscheinen von Gestalten der nicht-irdischen Welt für das geistige oder sinnliche Auge des Irdischen auszudrücken**). Nehmen wir das: für das sinnliche Auge dankbar an, und fragen wir, unbekümmert darum, daß die Kritik das Erscheinen von Gestalten der nicht-irdischen Welt für das sinnliche Auge des Irdischen sich nur in der Form der Vision denken kann, vielmehr: wollen die biblischen Schriftsteller jedesmal da, wo sie die Ausdrücke ὀφθῆναι und ἀποκαλύπτειν gebrauchen, eine Vision bezeichnen oder zuweilen auch Anderes? Wenn Lukas vom Auferstandenen sagt: ὤφθη, Luc. 24, 34, und ὀπτανόμενος, Apstg. 1, 3, so ist es bekanntlich derselbe Lukas, der den Auferstandenen sagen läßt 24, 39: πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα.

---

nüchternen Sokrates, den nicht schwärmerischen Zschokke, die durch Geistesklarheit und praktische Willensenergie ausgezeichnete Jungfrau von Orleans, die alle Visionäre gewesen seien. Weisen wir auf solche Erscheinungen hin, um zu zeigen, daß Visionäre auch zugleich nüchterne, nicht schwärmerische, durch Geistesklarheit ausgezeichnete Menschen, also an und für sich auch befähigt sein können, Vision von objectiver Wirklichkeit zu unterscheiden!

*) Zeitst. Jahrg. III. S. 350.

**) a. a. O. S. 227.

Wenn es Apoc. 1, 7 heißt: ἰδού, ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμός, καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, wenn 1 Cor. 1, 3 die Parusie die ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου genannt wird, auch sonst ἀποκαλύπτεσθαι öfters von der Parusie steht, soll damit etwa die Parusie als eine Vision bezeichnet werden? Allerdings ist ὁρᾶν und ὄπτεσθαι, λέγειν und ἀποκαλύπτειν nicht gleichbedeutend, aber sie sind nicht so verschieden, daß die letzteren Ausdrücke jedesmal einen erhöhten menschlichen Zustand involvirten, sondern sie können ganz ebensowohl von der Erhabenheit des Gegenstandes bedingt sein, wo sie dann mit ὁρᾶν und λέγειν abwechseln (vergl. 1 Cor. 9, 1). Hiermit hat aber der von der Gleichnamigkeit hergenommene Beweis seine Kraft verloren; denn es ist klar, wie Paulus 2 Cor. 12 seine Visionen ὀπτασίας und ἀποκαλύψεις τοῦ κυρίου nennen und Gal. 1, 16 ἀποκαλύψαι sowie 1 Cor. 15 ὤφθη von dem Damaskusereigniß gebrauchen konnte, ohne damit dieses für jenen gleichartig in Betreff seines Zustandes zu erklären; es können die gleichen Ausdrücke an sich ebenso gut wegen der gleichen Erhabenheit des Gegenstandes angewendet sein. —

Aber schreibt nicht Paulus Gal. 1, 16 ausdrücklich ἀποκαλύψαι ἐν ἐμοί? Bezeichnet er nicht damit unverkennbar das Damaskusereigniß als einen innerlichen Vorgang? Gewiß — nach der einen seiner beiden Seiten. Wer bestreitet denn aber, daß dort vor Damaskus Paulus den Auferstandenen nicht allein geschaut (ἑώρακα), sondern ihn auch in seiner Bedeutung erkannt hat, daß dort der Auferstandene dem Paulus ebensowohl ὤφθη als ἀπεκαλύφθη? Durfte aber etwa Paulus das Eine nicht ohne das Andere nennen? Dann hätte er es auch 1 Cor. 9 u. 15 nicht gedurft. Oder war dem Paulus Gal. 1 eine besondere Veranlassung gegeben, auch ausdrücklich zu bemerken, daß er damals den Herrn gesehen habe? Ganz abgesehen davon, daß wir durch 1 Cor. 15, 9 zu der Annahme berechtigt sind, daß Paulus die Bekanntschaft mit der Erscheinung des Auferstandenen, die er dort gehabt, bei seinen Lesern voraussetzen durfte (vergl. auch Gal. 1, 1, wo die Apostelwürde des Paulus und die Auferweckung Christi von den Todten in Zusammenhang stehen, und die Apostelwürde des Paulus unmittelbar von Christus, mittelbar von Gott, der Christum von den Todten erweckt hat, hergeleitet wird) — abgesehen davon, womit hat es denn Paulus von V. 11 an zu thun? Nicht mit der Bestreitung seiner Apostelwürde, sondern mit der Bestreitung des eigenthümlichen Inhalts seines Evangeliums. Worauf kam es

bei der Entgegnung an? Darauf, daß Paulus nachwies, er habe sein Evangelium nicht von Menschen empfangen, sondern Gott oder Christus habe es ihm geoffenbart, V. 12. Wie ist aber diese Offenbarung geschehen? Gott hat aus Gnaden seinen Sohn in Paulus geoffenbart, V. 16, d. h. er hat die Bedeutung Christi im Innern des Paulus aufgehen lassen, so daß ihm Jesus der Gekreuzigte zum Christus, aber nicht zum Christus nach dem Fleisch, zum jüdischen Messias, sondern zum Weltheiland wurde. Der Apostel erzählt hier dasselbe, was er 2 Cor. 4, 6 schildert; dort so wenig wie hier war es demselben nahe gelegt, die andere Seite des Ereignisses, das Aeußerliche neben dem Innerlichen, die Erscheinung des Gottessohnes, der sich in ihm offenbarte oder in ihm geoffenbart wurde, ausdrücklich zu erwähnen; und wenn uns Niemand gestatten wird, aus der Nichterwähnung des Offenbarens in ihm 2 Cor. 4, 6 einen Schluß gegen das Offenbaren Gal. 1, 16 zu ziehen, so ist auch Niemand gestattet, aus der Nichterwähnung des äußerlichen Sehens Gal. 1, 16 zu folgern, dasselbe habe nicht stattgefunden, wie 1 Cor. 9 u. 15 besagen. Sagt doch selbst Al. Schweizer: „Daß mit dem „geoffenbart in mir" eine Vision gemeint sei, ist in der That nicht wahrscheinlich und wird nur demjenigen sich so deuten, der Erweise für die Vision aufsucht und seinerseits apologetisch befangen ist"*).

Schließt aber Paulus nicht 2 Cor. 12 das Damaskusereigniß in die *ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις τοῦ κυρίου* mit ein?**) Baur giebt sowohl im Christenthum ꝛc. wie im Paulus Auszüge aus den Pseudoclementinen, in welchen Petrus dem den Paulus repräsentirenden Magier Simon hart zu Leibe geht wegen seiner Erkenntnißquelle, der Gesichte und Offenbarungen; und in diese Gesichte und Offenbarungen ist unverkennbar auch das mit eingeschlossen, was Paulus 1 Cor. 9 und 15 erzählt. Baur schließt daraus unbedenklich, die Gegner, mit welchen es Paulus 2 Cor. zu thun hat, hätten in derselben Weise die Apostelwürde desselben angegriffen, und findet in der eigenthümlichen Lage, in welcher sich Paulus diesen Gegnern gegenüber befunden habe, daß dieselben Erfahrungen, die ihm das Allergewissefte gewesen, jenen gegenüber keine Beweiskraft haben konnten, die Erklärung, warum Paulus 2 Cor. 12 mit solchem inneren Widerstreben auf

---

*) Protest. Kirchenzeit. 1862. S. 279.

**) Daß dort unter dem V. 2—4 Geschilderten die Damaskusgeschichte gemeint sei, hat zum Ueberfluß noch einmal Paret gründlich widerlegt.

die Gesichte und Offenbarungen des Herrn eingehe. Und allerdings, wenn die Gegner des Paulus 2 Cor. die Damaskuserscheinung unter die *ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις* des Apostels gerechnet hätten, dann könnte Paulus, da er nicht ausdrücklich beides von einander scheidet, jene Thatsache auch nur für eine Vision angesehen haben. Aber woher nimmt Baur das Recht, die Gegner des Paulus in den Pseudoclementinen und die Gegner des Paulus 2 Cor. gleichzusetzen? Wir werden später finden, wie sich innerhalb der evangelischen Auferstehungsberichte ein Fortschritt der Vorstellungen von der Auferstehung ins Gröbere darstellt. Nichts natürlicher, als daß mit diesem Fortschritt die ursprünglich den früheren gleichgesetzte Christophanie des Paulus in den Augen seiner Gegner die Gleichberechtigung einbüßte und in die Reihe der *ὀπτασ. καὶ ἀποκαλ.* eintrat. So finden wir's in den Pseudoclementinen. Aber kann diese Folge der vergröberten Vorstellung schon zur Zeit der Corintherbriefe und bei den damaligen Gegnern des Paulus eingetreten sein? Wie will man dann 1 Cor. 15 erklären? Wie ist es dann nur möglich, daß Paulus da nicht nur mit keinem Wort auf den Einwurf seiner Gegner Rücksicht nimmt, nicht nur ganz unbefangen seine Christophanie an diejenigen der Urapostel anreiht, sondern sogar gleichmäßig auf die fremden und eignen Christophanien als auf ein concessum hin gegen die Auferstehungsleugner kämpft? Ja, wie ist es denkbar, daß Paulus 2 Cor. 12 andere und spätere Visionen hervorhebt, während er von jener ersten und weitaus wichtigsten, der Grundlage seiner Apostelwürde, gänzlich schweigt? Wie macht doch auch 2 Cor. 12, wenn man ohne vorgefaßte Meinung es liest, so gar nicht den Eindruck von Verlegenheit oder Unsicherheit oder Bitterkeit im Gefühl des nicht zu erweisenden Rechtes — wie allerdings ein solcher Eindruck zu erwarten stände, wenn Paulus da im Auge hätte, was Baur annimmt! Dagegen stimmt Alles wohl zusammen, und namentlich 2 Cor. 12 wird völlig eben und lichtvoll, sobald wir die Baursche Annahme fallen lassen und voraussetzen, daß es sich zwischen Paulus und seinen Gegnern um die Erscheinung des Auferstandenen vor Damaskus als ein den Gegnern unangreifbares Factum gänzlich nicht, ebenso wenig aber um die *ὀπτασ. καὶ ἀποκαλ.* als Quelle für das Specifische seines Evangeliums, sondern um Verkleinerung und Rettung der Vorzüge des Apostels handelte, und daß man unter Anderem auch die pneumatischen Gaben des Apostels, die er von sich rühmte, 1 Cor. 14, 18, und die seine Anhänger von ihm rühmten, namentlich die *ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις*, die Paulus

hatte, nicht wegleugnete, wohl aber als nichts Großes gelten ließ. Ich meine, der Zusammenhang mit Kap. 11 spricht deutlich genug für diese Voraussetzung, und in der Stelle selbst gewinnt mit ihr jeder einzelne kleine Zug seine volle und klare Bedeutung. Zur Gegenprobe aber stelle man sich einmal vor, die Gegner des Paulus hätten in der Weise der Pseudoclementinen seine Apostelwürde angegriffen, insbesondere sein Evangelium, als der einzig richtigen Erkenntnißquelle, der mündlichen Belehrung Jesu während seines irdischen Lebens, entbehrend, und die Berufung des Apostels vor Damaskus als eine Lüge oder Vorspiegelung böser Geister behandelt, und Paulus hätte solche Angriffe 2 Cor. 12 im Auge — ist da das Verfahren des Paulus im Ganzen wie im Einzelnen auch nur begreiflich? Man denke: mit der Ironie des verletzten Selbstgefühls geht Paulus an die Besprechung der Gesichte und Offenbarungen, der Erfahrungen, auf welchen seine Existenz als Apostel beruht? Aber die Grunderfahrung, die Erscheinung des Herrn vor Damaskus, übergeht er? Dagegen rühmt er sich einer späteren, wohl weil sie seine Apostelwürde eher ins Licht stellen kann? Doch er bricht ab, weil er nicht mag, daß Jemand allzu hohe Begriffe von ihm bekommt, wohl gar den Begriff, daß er ein Apostel Jesu Christi sei? So ließe sich noch manche Frage thun, auch 2 Cor. 12 mit 1 Cor. 15, der Fehlgeburt, der Gnade Gottes, dem Fundament der apostolischen Predigt, contrastiren. Ich summire lieber das Ergebniß: 2 Cor. 12 kann Paulus die Damaskuserscheinung nicht im Auge gehabt haben.

Wir haben die Aussagen des Paulus betrachtet, durch die er uns berechtigen soll, anzunehmen, daß er die Erscheinung des Auferstandenen vor Damaskus als Vision angesehen habe, wir haben gesehen, er berechtigt uns dazu nicht. Fragen wir nun, ob uns Paulus durch seine Aussagen Grund zu der Annahme giebt, daß er die Erscheinung vor Damaskus nicht als Vision angesehen hat. Wie 2 Cor. 12 von dem Augenblick an, wo erwiesen ist, daß Paulus da gar nicht an die Erscheinung vor Damaskus gedacht hat, nicht gedacht haben kann, sich in einen starken Beweis dafür verwandelt, daß Paulus jenes Ereigniß für etwas wesentlich Anderes als ein Gesicht und Offenbarung des Herrn gehalten haben muß, das sei nur eben angedeutet! Etwas ausführlicher von 1 Cor. 9 und zwei Punkten 1 Cor. 15!

1 Cor. 9 1 schreibt Paulus: *οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα;* Der Apostel will sich selbst seinen Lesern als Vorbild der christlichen Accom-

modation hinstellen: er hätte so gut wie die anderen Apostel (V. 5) das Recht, verheirathet zu sein und seine Gattin auf seinen Reisen mit sich zu nehmen; er hätte so gut wie die anderen Apostel (V. 6) das Recht, sich von den Christengemeinden ernähren zu lassen; aber er macht aus Liebe keinen Gebrauch von solchen Rechten. Oder darf er sich den anderen Aposteln nicht gleichstellen? Dieser Frage begegnet er im Voraus mit der Gegenfrage: bin ich nicht frei? bin ich nicht ein Apostel? habe ich denn nicht Jesus Christus, unseren Herrn, gesehen? Es kann kein Zweifel sein, und ist auch kein Zweifel, daß Paulus hier als das eigentliche oder Haupterforderniß zur Apostelschaft selbst annimmt und als angenommen bei seinen Lesern voraussetzt, daß Einer den Herrn Jesus Christus gesehen und zwar nach seiner Auferstehung, in seiner Herrlichkeit, da das Sehen Jesu während seines irdischen Lebens Niemand, auch die eignen Jünger noch nicht zu Aposteln machen konnte, sondern erst das Sehen des Auferstandenen und Verherrlichten, des Herrn. Paulus sagt also hier ganz gelegentlich, aber desto bedeutsamer, ausdrücklich und — wohlverstanden — als etwas bei seinen Lesern n i c h t B e z w e i f e l t e s, daß er den Auferstandenen gesehen gerade so wie die übrigen Apostel. Wenn da Baur bemerkt, der Apostel habe sich über die eigenthümliche Beschaffenheit dieses ἑωρακέναι nicht weiter erklärt, Paulus habe nur das Allgemeine, das ihn den übrigen Aposteln gleichstellte, festgehalten, nämlich daß auch er eine eigne Anschauung des Herrn von sich prädiciren könne; wenn Baur an einer anderen Stelle sagt, das ἑωρακέναι hier gehöre in jedem Falle mit den ὀπτασ. καὶ ἀποκαλ. 2 Cor. 12 in Eine Klasse: so ist es, ob auch der große Baur diese Bemerkung gemacht hat, ihr doch zu viel Ehre erwiesen, wenn man sie widerlegt. Paulus ist entweder ein sehr unlauterer Charakter, der Simon Magus der Pseudoclementinen gewesen, oder er hat sich nur deßwegen über die eigenthümliche Beschaffenheit des ἑωρακέναι nicht näher erklärt, weil das nicht nöthig war, d. h. weil er und seine Leser wußten, daß es dasselbe wie das ὁρᾶν der Urapostel gewesen sei; er hat aber nicht nur das Allgemeine einer Anschauung des Herrn festgehalten, die bei den Uraposteln ein äußerliches Wahrnehmen, bei ihm ein visionäres Schauen gewesen, sondern er hat einfach das Specifische der Apostelschaft, das den Herrn, den Auferstandenen, gesehen haben, festgehalten, welches die Anderen zu Aposteln gemacht und ihn zum Apostel gemacht. Wofern er den geringsten Zweifel an der Gleichartigkeit seines und der Anderen Sehens gehabt,

wofern er auch nur die leiseste Ahnung selbst gehabt oder bei seinen Lesern vorausgesetzt hätte, daß sein Sehen des Auferstandenen eine *ὀπτασία καὶ ἀποκάλυψις* gewesen sei, und er hätte so geschrieben, dann hätte er einfach betrogen.

1 Cor. 15, 3 schreibt Paulus: *ὃ καὶ παρέλαβον.* Dieses Wort erinnert stark an 1 Cor. 11, 23: *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου.* Die Deutung von einem Empfangen durch Gesichte und dergleichen scheint mir an beiden Stellen schlechterdings unhaltbar; vielmehr erkenne ich mit Lang, wie in dem *παρέλαβον* die ausdrückliche Angabe sicherer Tradition, so in dem darauf Folgenden überaus wichtige Bestätigungen, respective Berichtigungen der später in den Evangelien niedergelegten Tradition. Was 1 Cor. 15 nach dem *παρέλαβον* folgt, hat Paulus als ganz sicher und zugleich als hochbedeutsam aus der ersten christlichen Gemeinde überkommen. Daß Paulus, was er da sagt, von Kephas oder von Jakobus oder einem oder einigen der fünfhundert Brüder selbst gehört habe, das geht aus seinen Worten nicht gerade hervor. Dagegen muß er sich bei diesen Angaben in völligster Uebereinstimmung mit der ersten Gemeinde gewußt haben; sonst könnte er sich nicht darauf berufen, daß die Mehrzahl der Fünfhundert noch lebe, d. h. von jedem Zweifler gefragt werden könne, sonst könnte er nicht V. 11 sagen, daß darin seine und der anderen Apostel Predigt ganz gleich laute. Wie haben nun aber die anderen Apostel von der Auferstehung Christi gepredigt, und was hat Paulus darüber empfangen? Die trocknen Notizen: er erschien zuerst dem Kephas u. s. w., die er ebensowohl auf innere wie auf äußere Thatsachen hätte deuten können? Nein, irgendwelche Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen. Erzählt als Visionen? Nein, wie auch das Verhältniß zu den evangelischen Berichten sein mag, als objective Erscheinungen des Auferstandenen. Und an diese Erscheinungen reiht Paulus seine Christophanie vor Damaskus als gleichartig an — was sagt er damit? Daß er seine Christophanie nicht für eine Vision gehalten, daß er sie für etwas wesentlich Anderes als seine Visionen angesehen hat. Die Gegner haben uns begreiflich zu machen, daß und wie dem Paulus die Erscheinungen des Auferstandenen vor den älteren Jüngern von der ersten Gemeinde selbst als Visionen dargestellt worden seien; wo nicht, so scheitern sie unrettbar an 1 Cor. 15, 8 in Zusammenhang mit 1 Cor. 15, 3—7.

Daß Paulus, der selbst Visionen gehabt hat, mithin sie kennt, daß Paulus, den seine Gegner im Punkte der Visionen angriffen —

abgesehen davon, daß er 1 Cor. 9, 1 seine Apostelwürde damit in die engste Verbindung setzt — 1 Cor. 15 nicht bloß seine Predigt für grundlos (V. 14) und sich selbst für einen falschen Zeugen Gottes (V. 15) erklärt, falls Christus nicht von den Todten auferstanden wäre, auch nicht bloß die Lehre von der Zukunft überhaupt (V. 23 ff.) sowie von der Beschaffenheit der Auferstehungsleiber (V. 49) auf die Thatsache der Auferstehung Christi gründet, sondern sogar die Leugner der Auferstehung der Todten von der Auferstehung Christi als einem unantastbaren Punkte aus bekämpft, das Alles sind am Ende auch Zeugnisse dafür, daß Paulus das Damaskusereigniß für keine Vision gehalten hat. Aber er sagt's doch nicht ausdrücklich? Nun, ich meine, 1 Cor. 15, 8 sage er's so ausdrücklich, wie sich's nur sagen läßt, wenn man selber keinen Gedanken daran hat und auch von Anderen nicht auf den Gedanken gebracht wird, daß Jemand sich könnte einfallen lassen, das Ereigniß vor Damaskus sei eine Vision gewesen. Auberlen ist völlig im Recht, wenn er in dem ἔσχατον πάντων den genügenden Beweis für die Verschiedenheit des ὀφθῆναι 1 Cor. 15, 8 und der ὀπτασ. καὶ ἀποκαλ. 2 Cor. 12 findet*). Lang setzt gelegentlich Spott gegen Auberlens Bemerkung, aber keine Widerlegung. Und doch, was bedeutet das ἔσχατον πάντων? πάντων läßt sich als Masculinum und als Neutrum fassen, und so entschieden auch die erste Fassung den Vorzug verdient, so soll das doch hier unentschieden gelassen werden; ἔσχατον πάντων kann aber keinesfalls gleich ἐσχάτῳ πάντων sein, ebenso wenig ὤφθη gleich einem Präsens desselben Sinns. Paulus bezeichnet also unwidersprechlich das Damaskusereigniß als das letzte in der Reihenfolge der Erscheinungen des Auferstandenen; ebenso unwidersprechlich aber bezeichnet er das Damaskusereigniß nicht als den Anfang einer Reihe von Christophanien, weil das ὤφθη bei Paulus keinen anderen Sinn haben kann als bei den anderen, sondern als eine einmalige, abgeschlossene Thatsache. Will man noch sagen, Paulus gebe uns keine Veranlassung, einen wesentlichen Unterschied zwischen der Christophanie vor Damaskus und den späteren Visionen anzunehmen, dann beweise man, daß ἔσχατον πάντων etwas Anderes bedeuten könne als: die Erscheinung des Auferstandenen vor Damaskus war die letzte von allen!

Man könnte uns sagen: gesetzt, wir gäben zu, daß Paulus die Damaskuserscheinung nicht für eine Vision gehalten habe, kann er

---

*) Die göttliche Offenbarung, S. 23.

sich nicht getäuscht haben? Auf diesen Einwurf antworte ich: die Möglichkeit läßt sich nicht wegleugnen. Aber man bedenke, daß mit der Annahme der Selbsttäuschung bei Paulus in diesem Punkt die Apostelschaft und das Evangelium des Paulus ebenso wie alle unermeßlichen Folgen davon auf einer Selbsttäuschung begründet sind. Man bedenke ferner, daß diese Selbsttäuschung eine gänzlich unbegreifliche ist bei einem Mann, der öfters Visionen gehabt und sie als solche erkannt hat. Man bedenke endlich, daß es für einen Visionär, der sich seiner visionären Zustände als solcher bewußt ist, auch nicht die geringste Schwierigkeit haben kann, einen nicht-visionären Zustand bei sich als solchen zu erkennen und von den visionären zu unterscheiden. Wer eine größere Sicherheit dafür verlangt, daß Paulus auf dem Weg nach Damaskus Jesus nicht in Vision, sondern in äußerlicher Wirklichkeit, in verklärter Gestalt, also, weil übereinstimmend mit der Aussage der Jünger, daß sein Leichnam nicht mehr im Grabe, sondern er auferstanden sei, als auferstanden gesehen habe, der verlangt eine größere Sicherheit, als irgend ein nicht selbsterlebtes Ereigniß bieten kann, er verlangt einfach Unmögliches.

II.

Es wird uns Niemand beschuldigen können, daß wir bis hierher auch nur für einen Augenblick den Standort der Gegner in rationeller wie in historischer Beziehung verlassen hätten. Auf diesem Standort hat sich uns als unumstößlich gewiß herausgestellt: am zweiten Morgen nach Christi Tod ist sein Grab leer gefunden worden in einer Weise, die an kein Stehlen oder sonstiges Begraben denken ließ; darauf ist — wahrscheinlich von demselben Tage an — Christus mehreren seiner Jünger erschienen, namentlich dem Kephas, sodann den Elfen, weiter mehr als fünfhundert Gläubigen, deren größere Zahl noch lebte, als Paulus seinen ersten Brief an die Corinther schrieb, ferner dem Jakobus, dann sämmtlichen Aposteln, zuletzt von allen dem Paulus auf dem Wege nach Damaskus. Die Visionshypothese ist von ihrem eignen Standpunkt aus widerlegt. Aber damit ist unsere Aufgabe erst zur Hälfte gelöst. Wir haben ja auch den Standpunkt des Glaubens an die Auferstehung Christi in rationeller wie in historischer Beziehung zu rechtfertigen.

Beginnen wir mit der letzteren Seite! Es springt in die Augen: die historischen und logischen Widersprüche der evangelischen Berichte über die Auferstehung Christi sind zwar nicht der Mutterschooß, wohl aber die unversiegliche Nahrungsquelle der Visionshypothese. Sollten aber diese Widersprüche durchaus nicht zu lösen sein? Wie Güder, nachdem er eben den Glauben aus der historischen Untersuchung hinausgewiesen, sagen kann, durch (bloße) Combinirung und Ineinanderreihung der (evangelischen) Angaben lasse sich mit ziemlicher Leichtigkeit ein wohlgeordnetes Bild entwerfen*), verstehe ich nicht, da ich vielmehr Parets Meinung bin, daß die Harmonistik hier eine Aufgabe vor sich sehe, welche sie niemals lösen

*) a. a. O. S. 7 f. 10 f.

könne*). Indessen ein in sich harmonisches Bild der Auferstehung und des Auferstandenen von annähernder Gewißheit zu gewinnen, halte ich selbst bei dem heutigen Stand der Kritik für nicht unmöglich. Dabei versteht sich wohl von selbst, daß ich nicht von allgemein anerkannten Resultaten ausgehen kann, sondern von solchen, die nach meiner Ueberzeugung allgemeine Anerkennung verdienen. Darunter nimmt die erste Stelle ein die Lösung des synoptischen Räthsels, wie sie nach meinem Dafürhalten in der Hauptsache endgültig Holtzmann in seinem vortrefflichen Werke: die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter, gegeben hat. Wenn ich die Johannesfrage als eine offene behandle, so werde ich darin schwerlich großen Widerspruch erfahren. Ob aber auf diesem — nach Holtzmanns Urtheil über die Schlußpartie der Synoptiker**) — überaus dürftigen Unterbau nicht doch durch Weiterverfolgung, respective Modificirung der Holtzmannschen Ergebnisse, durch Verwendung der unschätzbaren Nachrichten 1 Cor. 15 und durch richtige Stellung des johanneischen Auferstehungsberichts eine zwar sehr bescheidene, aber solide Historie der Auferstehung sich herstellen lasse, das soll das Folgende zeigen.

Wir beginnen mit der Betrachtung des Markus Kap. 16. V. 9 bis 20 ist späterer Zusatz zum jetzigen Markus; wir kommen später auf denselben zurück***). Es entsteht die Frage: läßt sich der fehlende Schluß des ursprünglichen Markus aus den beiden anderen Synoptikern ergänzen? Aus Lukas offenbar nicht; Holtzmann meint, dieser Schluß müsse im Wesentlichen gelautet haben wie Matth. 28, 9. 10. 16—20, ihn im Einzelnen mit Genauigkeit wieder herzustellen, sei nicht möglich; wahrscheinlich habe Urmarkus zuerst von einer Erscheinung Jesu erzählt, die den zaudernd dastehenden Weibern zu Theil geworden, diese haben die Jünger nach Galiläa bestellt, und

*) a. a. O. S. 239.

**) a. a. O. S. 501: Es ist mithin indicirt, den synoptischen Berichten vom Schlusse der evangelischen Geschichte denselben Grad von historischer Undurchsichtigkeit zu vindiciren wie den beiden synoptischen Geburtsgeschichten. Mithin müssen alle ferneren Erörterungen über die Auferstehung ihren Ausgangspunkt nehmen entweder von einer auf sicheren Grundlagen erbauten Kritik der johanneischen Geschichtserzählung, oder aber, so lange es eine solche noch nicht giebt, von der Prüfung des paulinischen Zeugnisses 1 Cor. 15, 1—11.

***) Schenkel sagt: Die Annahme, daß der Schluß fehle, ist bloße unbewiesene Behauptung. Unbewiesen — ja wohl; aber bedarf es denn eines Beweises, daß ein Erzähler nicht mitten in der Geschichte geschlossen haben kann?

dort, auf dem Berge, wo er ihnen einst die Grundlage seines Reiches mitgetheilt, haben sie den Verklärten gesehen, mit einem Summarium der Reden und Befehle desselben habe die Quelle geschlossen*). Hiergegen erlaube ich mir einzuwenden: Erstens ist unbestritten, daß der Schluß des Urmarkus dem Auferstehungsbericht des Lukas nicht zu Grunde liegt. Sollte aber Lukas denselben gekannt und einfach ignorirt haben? Hätte er namentlich die Erscheinungen des Auferstandenen in der Weise, wie er's thut, auf Jerusalem beschränken können, wenn er den Urmarkus über V. 8 hinaus vor sich gehabt hätte? Wie sonderbar aber, wenn Lukas ein Exemplar des Urmarkus ohne Schluß, gleichzeitig oder später Matthäus eins mit Schluß gehabt, wir aber nur Abschriften des Lukasexemplars überkommen hätten? Zweitens die von Holtzmann notirten Abweichungen des Matthäus von Markus in der Erzählung von den Frauen am Grabe, namentlich die Umwandlung des *καθὼς εἶπεν ὑμῖν* Marc. 16, 7 in *ἰδού, εἶπον ὑμῖν* Matth. 28, 7 sowie die Zurechtlegung des Marc. 16, 8 geschilderten Benehmens der Frauen zu dem Matth. 28, 8 beschriebenen, sprechen entschieden dagegen, daß Matthäus den Schluß des Urmarkus gekannt habe. Oder wozu brauchte Matthäus durch die ersterwähnte Umwandlung Raum zu gewinnen für eine Rede des Herrn selbst, wenn im Urmarkus trotz des *καθὼς εἶπεν ὑμῖν* doch diese Rede gefolgt wäre? Oder wie konnte dem Matthäus das Benehmen der Frauen Marc. 16, 8 unverständlich und anstößig sein, wenn er im Urmarkus weiterhin die Erklärung davon gefunden hätte? Drittens läßt sich nachweisen, daß der Schluß des Urmarkus auch nicht einmal im Wesentlichen ähnlich gelautet haben kann wie Matth. 28, 9. 10. 16—20. Daß in diesem Schlusse zunächst eine Erscheinung Jesu vor den zaudernd dastehenden Frauen gefolgt sei, ist durchaus unvereinbar mit Marc. 16, 8: *καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου*, was ein zauderndes Dastehen ausschließt, und mit *οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον;* denn bis zu der angenommenen Erscheinung Jesu hätten die Frauen noch gar keine Gelegenheit zum Sagen gehabt. Das *οὐδὲν οὐδενὶ εἶπον* kann auf keinen Fall bedeuten: die Frauen sagten's nachher, weder: sogleich, noch: später (wie Weiße erklärt**), es kann nur bedeuten: die Frauen sagten Niemand etwas davon, erst auf folgende Weise wurde die Sache den Jüngern bekannt.

*) a. a. O. S. 99.

**) Die evang. Geschichte, II. S. 349.

Aber auch Matth. 28, 16—20 kann keine Assimilation des Urmarkus sein, wie Holtzmann annimmt*), da das Wandern der Jünger auf den Berg, *οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς*, weder durch irgend etwas Marc. 16, 1—8 noch auch durch Matth. 28, 10 motivirt ist. Aus den angegebenen Gründen muß ich mich dahin erklären: wir haben von dem Schluß des ursprünglichen Markus nichts mehr, aber Matthäus und Lukas hatten auch schon nichts mehr davon. Es fragt sich jedoch: läßt sich nicht wenigstens aus Marc. 16, 1—8 Eins oder das Andere über den weggefallenen Schluß des Urmarkus erschließen? Wenn man sich vergegenwärtigt, wie da V. 7 den Frauen der Auftrag ertheilt wird: gehet hin, saget seinen Jüngern und dem Petrus, daß er vor euch hergeht nach Galiläa; dort werdet ihr ihn schauen, wie er euch gesagt hat! und wie V. 8 die Frauen, als sie herauskommen, vom Grabe hinwegfliehen, und Zittern und Entsetzen sie beherrscht, und sie Niemand etwas sagen, denn sie fürchten sich — da kann man nichts Anderes erwarten als erstens: die Jünger werden nach Galiläa gehen, und dort werden sie den Auferstandenen schauen. Zweitens: der von den Frauen nicht ausgerichtete Auftrag wird nebst seinem Anlaß entweder vom Auferstandenen selbst einem der Jünger mitgetheilt werden, und dieser Jünger wird kein anderer sein als derjenige, an welchen die Frauen gewiesen worden sind und zu welchem der Herr gesprochen hatte: wenn du dich dermaleins bekehrest, so stärke deine Brüder (Luc. 22, 32) — nämlich Petrus; oder der von den Frauen nicht ausgerichtete Auftrag wird nochmals und zwar vom Auferstandenen selbst einer e i n z e l n e n von ihnen ertheilt und von ihr an Petrus ausgerichtet, diese einzelne aber, wer könnte es anders sein als die von Markus selbst ausdrücklich vorangestellte Maria Magdalena? Setzen wir von diesen beiden Möglichkeiten die erstere, würde sie nicht vollkommen stimmen zu der 1 Cor. 15, 5 sowie Luc. 24, 34 enthaltenen Nachricht: zuerst erschien der Auferstandene dem Petrus? Setzen wir die zweite, ist es nicht bei Johannes Maria Magdalena, durch welche die Kunde vom leeren Grab an Petrus gelangt, welche vom Auferstandenen beauftragt wird, den Jüngern die Botschaft von der Auferstehung zu bringen? Schließen nicht aber beide Möglichkeiten — und eine dritte dürfte schwer zu denken sein — gleichmäßig die Beschränkung der Erscheinungen des Auferstandenen auf Galiläa bei Markus aus? Oder hätte die vom

*) a. a. O. S. 206.

Zusammenhang geforderte Erscheinung, es sei vor Petrus oder vor Maria Magdalena, eine Erscheinung, welche die Jünger zur Wanderung nach Galiläa veranlassen sollte, einen Sinn, wenn sie in Galiläa stattgefunden hätte?*)

Nun erst fragen wir, ob der unechte Schluß des Markus für die Auferstehungsgeschichte gar keinen Werth hat. Wenn derselbe, wie gewöhnlich angenommen wird, aus der Benutzung von Lukas und Johannes entstanden wäre, dann hätte er, abgesehen von der Möglichkeit, daß er sich als vor dem von der tübinger Kritik angenommenen frühesten Zeitpunkt für die Abfassung des vierten Evangeliums vorhanden nachweisen ließe, schwerlich eine andere Bedeutung für unsere Frage, als daß sich aus der gegen Lukas noch gesteigerten Hervorhebung des Nichtglaubens bei den Jüngern ein Schluß darauf machen läßt, nach welcher Seite hin die Tradition fortgeschritten ist, nämlich von einer zarteren Vorstellung vom Auferstandenen zu einer gröberen,

---

*) Warum hatten schon Matthäus und Lukas den ursprünglichen Schluß des Markus nicht mehr? Wenn man nicht ein absichtliches Weglassen oder Abschneiden wegen eines Anstoßes annehmen will, der doch durch nichts indicirt ist, so wird nichts Anderes übrig bleiben als die Vermuthung, daß der — solchem Schicksal noch besonders ausgesetzte — Schluß des Originals durch Zufall verloren gegangen sei. Hierbei kann ich folgende Bemerkung nicht unterdrücken. Der Unbefriedigtheit durch die anderen Hypothesen sowie der Anregung durch die Aufsätze von Schleiermacher über die Zeugnisse des Papias und von Lachmann de ordine narrationum etc. (Studien und Kritiken 1832. S. 735 ff. 1835. S. 570 ff.) verdanke ich es, wenn ich schon lange, ohne Wilke und Weiße zu kennen, in der Markushypothese den einzig richtigen Weg zur Lösung des synoptischen Räthsels erkannt habe. Holtzmanns Ausführung dieser Hypothese halte ich für im Wesentlichen abschließend, kann ihm aber bis jetzt in seiner Ansicht vom gegenwärtigen Markus als literarischer Bearbeitung des ursprünglichen nicht beistimmen. Eine derartige Bearbeitung, fast nur in Auslassungen und Phrasenänderungen bestehend, dürfte wohl beispiellos sein; auch möchte der von Holtzmann supponirte Zweck, das mit den Logien Gemeinsame auszumerzen, schwerlich zur Erklärung genügen. Mir will es scheinen, als ob sich die ungleich einfachere Annahme durchführen ließe, daß der jetzige Markus den Verfassern von Matthäus und Lukas vorgelegen, aber sowohl vor wie nach der Benutzung durch sie mancherlei Unbilden erfahren habe — eine Annahme, mit der sich die Unsicherheit des Markustextes am ersten erklären und vielleicht auch die Differenzen des Markus mit Matthäus und Lukas zugleich vertragen würden. Für diese Annahme scheint mir auch zu sprechen, was sich oben über den fehlenden Schluß ergeben hat. Daß der von Holtzmann angenommene Bearbeiter, der die Lücke schon vorgefunden hätte, nicht sollte gesucht haben, dieselbe auszufüllen, bleibt doch sehr unwahrscheinlich.

wobei ganz natürlich die Sache an innerer Glaubhaftigkeit verlor. Indessen will mir's nicht scheinen, als wäre dieser Schluß aus Benutzung von Lukas und Johannes hervorgegangen; er läßt sich vollständig aus Reminiscenz an Lukas erklären mit einziger Ausnahme der Angabe: er erschien zuerst der Maria von Magdala, während schon der Zusatz: von welcher er sieben Teufel ausgetrieben hatte, aus Luc. 8, 2 herrührt und ein eigenthümlich johanneischer Zug sich nicht entdecken läßt. Haben wir demnach die Angabe über Maria Magdalena auf Tradition zurückzuführen, so ist immerhin beachtenswerth, daß also, wie auch Marc. 16, 1, vergl. Matth. 28, 1 und Luc. 24, 10, zeigt, Maria Magdalena in der Auferstehungstradition durchgehends eine hervorragende, ja besondere Stellung einnahm, die einzig und allein in der johanneischen Darstellung eine genügende Erklärung findet.

Wir wenden uns zu Matthäus, zunächst zu dem Stücke 28, 1—10. Zu Grunde liegt demselben Marc. 16, 1—8. Die Weglassung der Salome erklärt sich am einfachsten aus Marc. 15, 47. Die Modification der Absicht beim Besuch ist wohl aus der Ueberlegung hervorgegangen, daß die Salbung ein ungünstiges Licht auf die Voraussagung der Auferstehung werfen möchte, vielleicht auch, wie Weiße meint, aus der Rücksicht auf die Grabeswache. Die Ausmalung Marc. 16, 2 ist als überflüssig weggelassen. V. 2 u. 3 ist an die Stelle von Marc. 16, 2—5 getreten, wie das die Legende V. 62. 66 nothwendig machte; daß Markus zu Grunde liegt, ist leicht zu erkennen. In der Rede des Engels (V. 6) ist Markus ziemlich wörtlich wiedergegeben; das καθὼς εἶπε stimmt zu dem Schweigen über die Salbung. V. 7 ist ταχὺ eingeschoben, entweder weil Matthäus sich das „Niemand etwas sagen" bei Markus als eine bloße Verzögerung zurechtlegte, oder weil er die nachfolgende Erscheinung des Auferstandenen mit dem Vorhergehenden durch den Gedanken vereinbarte, daß die Sache recht eilig habe kund werden sollen. Den Petrus läßt er weg, weil er bei Markus keine Erscheinung vor demselben findet. Der Zusatz, daß er von den Todten auferweckt worden, soll den kürzeren Auftrag bei Markus verdeutlichen oder berichtigen. Ueber ἰδού, εἶπον ὑμῖν haben wir bereits bei Markus geredet: Matthäus mußte so ändern, wenn er Raum für die Erscheinung des Auferstandenen vor den Frauen gewinnen wollte. V. 8 stellt er Marc. 16, 8 ziemlich auf den Kopf: es blieb ihm nichts Anderes übrig, da, wie wir gesehen haben, die weitere Entwickelung des dort

Erzählten ihm nicht gegeben war, wohl aber die V. 9 u. 10 mitgetheilte Tradition. — Mit diesem Stücke sind wir an einen Punkt gelangt, dessen Mißverständniß einen nicht geringen Antheil trägt, wenn es die Beschuldigung der gänzlichen Undurchsichtigkeit bei den evangelischen Auferstehungsberichten gilt. Wir haben bereits gefunden, daß Matthäus diese Erzählung unmöglich im Urmarkus vorgefunden haben kann, sie ist eine ihm eigenthümliche Tradition. Und vielleicht nicht einmal das. Betrachte man doch die Erzählung unbefangen: sie ist ja gar nichts Anderes als eine Variation der vorhergehenden*). Auf andere Weise wird man die beiden Stücke im Matthäus nicht vereinigen können, das zweite bleibt doch immer ein überflüssiges Anhängsel, dessen Ueberflüssigkeit Matthäus durch alle Abänderungen des Markustextes nicht hat heben können. Wie einfach dagegen die Annahme: Matthäus hatte einerseits Marc. 16, 1—8 vor sich, andererseits eine mündliche Ueberlieferung wie V. 9 u. 10; daß beide identisch seien, entging ihm. Wenn aber V. 9 und 10 eine besondere Tradition von dem ersten Kundwerden der Auferstehung enthält, wie auffallend dann das Zusammentreffen mit Johannes, namentlich Matth. V. 9: *αἱ δὲ προςελθοῦσαι κτλ.* und Joh. 20, 16 f., sowie Matth. V. 10 und Joh. 20, 17: *πορεύου δὲ κτλ.*! Macht aber von diesem Standpunkt aus gesehen Matthäus den Eindruck des Ursprünglichen? Sieht's nicht vielmehr ganz danach aus, als ob Matthäus nur eben einen schwachen Nachklang vernommen habe von dem, was wir bei Johannes lesen? Kann doch sogar Strauß nicht umhin, diese Stelle als ein störendes Einschiebsel in Matthäus zu bezeichnen, wenn er auch nachher dieses störende Einschiebsel als Grundlage für Johannes behandelt. — Es folgt V. 11—15 der Abschluß der Erzählung von der Grabeswache. Derselbe hat trotz seiner anerkannten Ungeschichtlichkeit doch einen doppelten Werth für uns. Erstens erfahren wir aus V. 13 u. 15, daß die Juden sich die Auferstehung Christi aus einem Diebstahl des Leichnams erklärten; also die Predigt von dem Auferstandenen muß nicht so geklungen haben, daß der Gedanke an Einbildung oder an Geistererscheinung nahe lag; auch haben offenbar die Juden zur Auferstehung das leere Grab erforderlich gehalten, so daß, wenn die Jünger selbst diese Bedingung übersehen hätten, sie doch von Anderen darauf gestoßen worden sein müßten. Fürs Zweite aber bestätigt diese ganze Legende den Eindruck, den des Matthäus

*) Vergl. Weiße, II. S. 354.

Auferstehungsbericht bisher auf uns gemacht: die Bevorzugung, die derselbe bei Strauß genießt, hat keine andere Ursache als den Wunsch, für die Visionshypothese einen Anhalt in den Evangelien zu finden, der freilich bei Licht betrachtet nicht einmal leistet, was man von ihm wünscht. — Matth. 28, 16—20 kann ich, wie schon bemerkt, nicht für eine, ob auch noch so sehr assimilirte, Entlehnung aus Markus ansehen, sondern für einen aus wenigen dunkelen Reminiscenzen aus der Tradition sowie aus eigner Composition gemachten und dem Anfang des Kapitels so gut wie möglich angepaßten Schluß. Nehmen wir an: Matthäus hatte keine nähere Kunde von den Erscheinungen des Auferstandenen als: er ist den Elfen erschienen, es haben unter den Jüngern auch etliche gezweifelt, der Auferstandene ist auf einem Berg von den Seinigen geschieden, er hat vor seinem Hingang ihnen Aufträge gegeben — so erklärt sich Alles, was wir im Matthäus lesen. Was der Auferstandene vor seinem Scheiden den Jüngern aufgetragen, das findet Matthäus durch einfache Schlußfolgerung aus dem, was die Jünger nachher im Auftrag des Herrn gethan haben. Für mehrere Erscheinungen lag bei ihm kein Grund vor, es drängte sich Alles in eine einzige zusammen. Daß diese Erscheinung in Galiläa stattgefunden, das war für Matthäus durch den Auftrag des Auferstandenen an die Frauen bei Markus gegeben. Einen bestimmten Ort in Galiläa vermochte er nicht anzugeben, er wußte nur von einem Berg als dem Ort des Scheidens; und doch mußte er das Kommen der Jünger auf einen bestimmten Berg motiviren; so hilft er sich mit οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς, V. 16*). Wenn aber einige Jünger gezweifelt haben, wo sollen sie's sonst gethan haben, wenn nicht auf dem Berg in Galiläa? Ich meine: wenn sich ein Stück eines im Uebrigen mit Evidenz in seiner Ungeschichtlichkeit erweisbaren Abschnittes, wie sich Matth. 28 uns herausgestellt hat, auf eine so einfache Weise aus einigen Traditionstrümmern und Reflexionen construiren läßt, so ist es wohl keine zu große Kühnheit, diesem Stücke alle selbständige Bedeutung abzusprechen. Damit soll aber den Reminiscenzen, die hier durchschimmern, ihre Bedeutsamkeit nicht genommen werden. Wenn „Galiläa" sich als Reflexionszuthat des

---

*) Wenn Holtzmann von dem Berge spricht, „wo er ihnen einst die Grundlage seines Reiches mitgetheilt", S. 99, so ist diese Erklärung der Worte doch wohl nur aus dem Wunsche hervorgegangen, in Matthäus den verlorenen Schluß des Urmarkus aufzufinden.

Matthäus ergeben hat, was hindert uns, in dem Berg der Aufträge und des Scheidens den Himmelfahrtsberg bei Lukas wiederzuerkennen? Klingt nicht das: gehet hin ꝛc. V. 19 sehr stark an Joh. 20, 21—23 sowie an Luc. 24, 46 ff. an? Erinnert nicht das Zweifeln der Etlichen sowohl an Luc. 24, 37. 41 wie an Joh. 20, 24 ff.? Sieht nicht mit Einem Wort bei Matthäus Alles aus wie ein Zusammenfließen und Verwischtwerden der drei Erscheinungen am ersten Abend, am zweiten Sonntag und zur Himmelfahrt? — Ich weiß wohl, daß ich mit meinem Urtheil über Matthäus der gewöhnlichen Auffassung schroff entgegentrete; man lasse aber einmal das günstige Vorurtheil für Matthäus in dem Auferstehungsbericht fallen und prüfe unbefangen — es ist wahrhaftig nicht zum Schaden der Auferstehungsgeschichte, wenn Matthäus sinkt.

Wir gehen über zu Luc. 24. V. 1—11 liegt Marc. 16, 1—8 zu Grunde, unverkennbar aber hat Lukas eine etwas abweichende Tradition hineinverarbeitet. Schon das *καί τινες σὺν αὐταῖς* V. 1 (vergl. *Ἰωάννα* und *αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς* V. 10) deutet auf eine dem Markus fremde Ueberlieferung. Marc. V. 3 wird wie bei Matthäus als überflüssige Ausmalung weggelassen. V. 2 nur andere Worte für Marc. V. 4. V. 3 dagegen scheint mir im Verhältniß zu Marc. V. 5 wichtig: sie fanden nicht den Leib des Herrn Jesus; erinnert man sich da (vergl. V. 4: *ἐν τῷ διαπορεῖσθαι αὐτὰς περὶ τούτου*) nicht an Joh. 20, 1. 2. 13? V. 4 hat Lukas statt des einen Engels bei Markus zwei; man vergleiche Joh. 20, 12! Das Erschrecken und Sich zur Erde beugen V. 5 ist wohl nur lukassche Ausmalung der Engelerscheinung. Ebenso möchte ich auch V. 6—8 in der Rede der Engel nichts Anderes anerkennen als Marc. V. 6 u. 7, nur einmal in lukassche Phrasen umgesetzt, sodann mit dem Nachfolgenden in Einklang gesetzt durch die kühne Aenderung: er geht vor euch her nach Galiläa, wie er euch gesagt hat, in: erinnert euch, wie er zu euch gesprochen hat, als er noch in Galiläa war. Wenn man aus dieser Aenderung schließt, Lukas könne von Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa nichts gewußt haben, so ist das offenbar zu viel behauptet: an und für sich ist möglich, daß Lukas dergleichen auch gekannt hat, er konnte aber die Worte bei Markus nicht beibehalten, wenn er nur Erscheinungen in und bei Jerusalem erzählen wollte. V. 11 endlich ist ein dem Lukas eigenthümlicher Zusatz, der seine Bedeutung in dem starken Hervorheben des Unglaubens bei den Jüngern hat. — Wie V. 12 eine auffallende Uebereinstimmung mit

Joh. 20, 2—10 stattfindet, hat Strauß nachgewiesen. Höchst bedenklich für Johannes, wenn nicht erstens in einigen alten Handschriften dieser Vers im Lukas fehlte, auf unbegreifliche Weise, wenn er nicht ein unechtes Einschiebsel wäre; wenn nicht zweitens dieses Einschiebsel sich vortrefflich erklärte aus dem Wunsch, V. 24 vorzubereiten; wenn nicht ein Schriftsteller wie Lukas entweder V. 12 oder V. 24 so anders geschrieben haben müßte, daß beide übereinstimmten. — Die Erzählung von den Emmausjüngern V. 13—35 ist eine dem Lukas eigenthümliche Tradition. Die Bearbeitung derselben durch Lukas*) ist an mehreren Stellen, z. B. V. 19 u. V. 25 ff., ganz unverkennbar. Wenn aber ein Zug wie V. 34: *καὶ ὤφθη Σίμωνι*, zu der sonst von Lukas mitgetheilten Tradition nicht gehört und, wie wir später sehen werden, die ganze Vorstellung vom Auferstandenen, die sich durch die Erzählung hindurchzieht, von der eignen Vorstellung des Lukas abweicht, so ist es wohl nicht vorschnell geurtheilt: Lukas hat bei dieser Erzählung eine bereits schriftlich fixirte Tradition, mithin eine sehr alte und werthvolle Urkunde, vor sich gehabt**). — Daß V. 36—49 mit Joh. 20, 19—23 (ob auch mit Joh. 20, 24—29, werden wir später sehen) identisch ist***), daß der Unterschied hauptsächlich im Körper von Fleisch und Bein sowie in dem Essen vor den Jüngern besteht, constatire ich einfach. Wenn man *συναλιζόμενος* Apgesch. 1, 4 mit manchen Aelteren und Bunsens Bibelwerk gleich *συνεσθίων καὶ πίνων* nimmt und übersetzt: da er mit ihnen aß, so muß man Apgesch. 1, 4 f. dem ganzen Abschnitt Luc. 24, 36—49 parallel setzen; und damit ist die Schwierigkeit gegeben, daß Lukas, indem er den Herrn am ersten Abend nach seiner Auferstehung zu den Jüngern sagen läßt: ihr aber sollt in der Stadt bleiben, bis daß ihr angethan werdet mit Kraft aus der Höhe (Luc. 24, 49, vergl. Apgesch. 1, 4), ausdrücklichst alle und jede Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa auszuschließen scheint. Indessen bleibt die Uebersetzung von *συναλιζόμενος*: da er sich mit ihnen versammelte, die näherliegende und vom Zusammenhang entschieden begünstigte. Denn während die Uebersetzung: mit ihnen essend — man müßte denn das gemeinsame Mahl auf den Himmelfahrtstag verlegen — den Inhalt von V. 4 f. mit Luc. 24,

---

*) Holtzmann S. 242.

**) V. 36: *καὶ λέγει αὐτοῖς· εἰρήνη ὑμῖν*, sowie V. 40 sehe ich als Einschiebsel aus Joh. 20, 19 u. 20 an.

***) Vergl. Ewald a. a. O. S. 80 Anm.

36—49 zu parallelisiren nöthigte, und demnach Apgesch. erst die Geschichte der 40 Tage und hierauf die des ersten Abends erzählen würde, während οἱ μὲν οὖν συνελθόντες V. 6 zu dem durch jene Uebersetzung geforderten Sprung über 40 Tage weg zu einer neuen Versammlung gänzlich nicht passen will: ergiebt sich mit der Uebersetzung: sich mit ihnen versammelnd, der natürlichste Fortschritt in Apgesch., daß zuerst die 40 Tage übersichtlich, sodann der letzte Tag ausführlicher erzählt wird. Freilich hört dann Apgesch. 1, 4 f. auf, Parallele von Luc. 24, 36—49 zu sein, die darin enthaltenen Worte des Herrn sind dann nur noch theilweise Wiederholung von Luc. 24, 44—49, und — was die Hauptsache ist — Luc. 24, 44—49 ist nun nicht mehr die Rede des Herrn am ersten Abend nach seiner Auferstehung, sondern entsprechend Apgesch. 1, 3: λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, die Summa aller Reden des Auferstandenen ohne Zeit- und Ortsbestimmung. — V. 50—53 wird uns summarisch die letzte Erscheinung Jesu vor den Jüngern und deren Treiben in Jerusalem bis zum Pfingstfest erzählt. Hier erhebt sich aber die wichtige Frage: wie verhält sich dieses Stück zu Apgesch. 1? Strauß*) und Andere meinen, nach unserem Stücke sei Christus am Tag der Auferstehung gen Himmel gefahren, nach Apgesch. 40 Tage später; Weiße**) meint, Lukas habe erst nach der früheren kurzen Erwähnung im Evangelium, nicht etwa genauere Nachrichten eingezogen, wohl aber sich darauf besonnen, wie ein solches Ereigniß wohl einer genaueren Beschreibung werth sei; Ewald***) meint, nach der Abfassung des Evangeliums sei dem Lukas eine bestimmter ausgebildete Tradition über die Himmelfahrt zugekommen, die er nun Apgesch. 1 mittheile. Diese Ansichten scheinen mir unbegründet. Mag man dem Lukas auch die größtmögliche Naivetät zutrauen, aus ihr mit Hase eine Differenz wie die angebliche von der Himmelfahrt am ersten und am vierzigsten Tage abzuleiten, geht schwerlich an; eine Andeutung wenigstens, daß hier eine frühere Angabe berichtigt werde, sollte man doch von einem Schriftsteller wie Lukas in Apgesch. 1 erwarten dürfen. Wie aber Lukas nach Abfassung des Evangeliums erst die Apgesch. 1 niedergelegte ausführlichere Tradition empfangen haben soll, nämlich wann und woher, ist auch nicht wohl zu begreifen; wie sonderbar auch, daß diese ausführlichere

*) Leben Jesu, II. S. 681.

**) a. a. O. S. 378.

***) a. a. O. S. 98.

Tradition nur eben ausführlicher, gar nicht abweichend gewesen ist! Ein Besinnen, wie Weiße es annimmt, scheint mir gar nicht nöthig. Ich frage: springt nicht das Summarische von Luc. 24, 50 ff. schon beim ersten Blick in die Augen? Ist zu verkennen, daß Lukas, als er 24, 50 ff. schrieb, schon im Sinne hatte, eine Fortsetzung des *πρῶτος λόγος* Apgesch. 1, 1 zu schreiben? Darf aber von einer summarischen Erzählung, deren Ausführung für später beabsichtigt ist, verlangt werden, daß Tag und Stunde, Art und Umstände ausdrücklich erwähnt werden? Wenn vollends Lukas die ganze Apostelgeschichte als die Evolution der Himmelfahrt mit ihren Aufträgen an die Jünger und ihrer Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes ansieht (Apgesch. 1, 1: *ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν*), hätte er sich nicht durch ausführliche Darstellung der Himmelfahrt im Evangelium geradezu den Anfang der Apostelgeschichte vorweggenommen? Es ist bedeutsam, daß das *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* V. 51 ebenso wie das *προσκυνήσαντες αὐτόν* V. 52 kritisch verdächtig ist. Lukas hat nichts Anderes im Evangelium gewollt, als einen passenden Schluß finden, der für ihn nach seiner später noch zu erweisenden eigenthümlichen Ansicht von der Auferstehung erst da gegeben war, wo die Himmelfahrt und mit ihr das neue Stadium begann*). Einen Widerspruch zwischen Luc. 24, Schluß und Apgesch. 1 vermag ich nicht zu entdecken; die Erwägung, was dem Lukas die Himmelfahrt ist, wie sie ihn auf der einen Seite nöthigt, die Erzählung auf die Apostelgeschichte aufzusparen, auf der anderen Seite ihn zwingt, das Evangelium bis zu ihr zu führen, erklärt alle Schwierigkeiten. — Von hier aus können wir auch noch die Frage vollends beantworten,

---

*) Wenn Weiße (a. a. O. S. 377) auf die Stelle im Barnabas hinweist, wonach Jesus am achten Tag *ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς*, so finde ich allerdings diese Notiz beachtenswerth. Ich glaube: man kann mit gleichem Recht erklären: an demselben achten Tag, und: abermals an einem achten Tag, und: nachher, unbestimmt wann. Im ersteren Falle wäre es wohl am einfachsten, bei Barnabas eine ähnliche Verwischung der Tradition anzunehmen wie bei Matthäus, so daß nur noch die Erscheinung vor den Elfen übrig geblieben wäre. Im anderen Fall wäre wieder die doppelte Möglichkeit gegeben, entweder die Notiz des Barnabas aus einer der johanneischen (Joh. 20, 24—29) ähnlichen Tradition herzuleiten, oder auch in ihr eine im Vergleich mit der an sich unbestimmten Zahl „vierzig" bei Lukas genauere Zeitangabe der Himmelfahrt zu finden. Das Wahrscheinlichste ist aber doch, daß Barnabas die Himmelfahrt als das Consequens und die eigentliche Bedeutung der Auferstehung dieser gleich beifügt, ohne eine Zeitangabe machen zu wollen.

die sich bei Luc. 24, 49 erhob: wie läßt sich der offenbare Widerspruch lösen zwischen dem Auftrag des Auferstandenen: ihr aber bleibet in der Stadt Jerusalem, bis ihr angethan werdet mit Kraft aus der Höhe! und dem Wort des Engels Marc. 16, 7: er geht vor euch her nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen!? So offenbar dieser Widerspruch ist, so einfach löst er sich, sobald wir annehmen, daß Luc. 24, Schluß die summarische Erzählung von dem ist, was Apgesch. 1 ausführlich berichtet wird. Dann ist ja Luc. 24, 49 nichts Anderes, als was Apgesch. 1, 4 gesagt ist, gesagt am Tag der Himmelfahrt. Sind dann aber durch Luc. 24, 49 Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa ausgeschlossen, vgl. Apgesch. 1, 3? Man könnte einwenden, daß Lukas, wie wir sahen, in 24, 6 Marc. 16, 7 verändert hat; aber was sollte er denn anders thun, wenn er in Markus keine galiläische Erscheinung erzählt fand, selbst keine solche kannte, also die Worte Marc. 16, 7 für ein Mißverständniß halten mußte? Ja, mußte er nicht auch dann die Worte ändern, wenn er zwar selbst von Erscheinungen in Galiläa wußte, aber nur solche, von denen er nichts Näheres angeben, die er mithin nach seiner ganzen Art nicht mittheilen konnte? — Wie aber Lukas von galiläischen Erscheinungen nichts oder — was nach Apgesch. 1, 3 wahrscheinlicher — nichts Genaueres wissen konnte, erklärt sich durch eine Beobachtung, die noch eines besonderen Wortes bedarf. Holtzmann sagt: „Unter allen Umständen stimmen auch in Bezug auf die Auferstehungsgeschichte Paulus und Lukas näher überein als je zwei andere Berichte, die uns über jene Vorgänge vorliegen" *). Dem stimme ich bei, wenn ich auch im Einzelnen abweiche. Wenn Holtzmann vermuthet, die Erzählung von den Emmausjüngern sei die Ausführung des von Paulus 1 Cor. 15, 7 Angedeuteten: ὤφθη Ἰακώβῳ, und mit dem Jakobus sei gemeint der jüngere Apostel dieses Namens, der nach Lukas mit seinem Vater Κλεόπας = Ἀλφαῖος nach Emmaus gegangen sei, so scheint mir diese Vermuthung deßwegen unhaltbar, weil erstens die betreffende Angabe bei Paulus ebenso wie die betreffende Erzählung bei Lukas ihre ganz bestimmte Stelle in der Zeitfolge der Erscheinung haben und danach nicht zu combiniren sind, weil zweitens die Nennung des Kleopas oder Alphäus mit Verschweigung des Apostels auch in der Tradition unerklärlich ist, weil drittens Paulus sonst unter Jakobus schlechtweg den Bruder des Herrn versteht, weil viertens das Zusammentreffen

*) S. 396.

des Hebräerevangeliums in der Erscheinung vor Jakobus dem Bruder des Herrn mit 1 Cor. 15 doch gar zu auffallend ist. Dagegen finde ich nicht bloß in dem Erscheinen vor Petrus 1 Cor. 15, 5 und Luc. 24, 34, in dem Erscheinen vor den Zwölfen 1 Cor. 15, 5 und Luc. 24, 36 ff., noch dazu beides in der Zeitfolge sich nahe berührend, sondern auch in dem Schweigen von einer Erscheinung vor den Frauen bei Paulus und Lukas eine auffallende Uebereinstimmung, wie ich auch nicht anstehe, mit Holtzmann und noch bestimmter als er in der Erscheinung vor den sämmtlichen Aposteln 1 Cor. 15, 7 die Himmelfahrt Apgesch. 1 anzuerkennen*). Daß Lukas die „mehr denn fünfhundert Brüder" (wegen ihrer Stellung 1 Cor. 15 mit Holtzmann für Osterfestgäste oder, was mir noch viel wahrscheinlicher vorkommt, als Gläubige in und um Jerusalem zu nehmen) und die Erscheinung vor Jakobus nicht mittheilt, daß umgekehrt Paulus von den Emmausjüngern schweigt, ist bei dem Unterschied, daß Paulus Autoritäten für die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu, Lukas statt trockner Notizen einige ihm ausführlicher überkommene Erscheinungen geben will, nicht zu verwundern und läßt sich mit der Annahme eines unmittelbaren Zusammenhangs zwischen 1 Cor. 15 und Luc. 24 sehr wohl vereinigen. Wenn aber Lukas die Verkündigung des Paulus oder die Quelle derselben in diesem Stücke vor sich gehabt hat, was können wir aus 1 Cor. 15 über dieselbe abnehmen? Sie hat die jerusalemsche Tradition enthalten oder vielmehr ist diese selbst gewesen. Ist's dann aber noch unbegreiflich, daß Lukas keine galiläischen Erscheinungen erzählt? Daß wir aber durch die Vergleichung von Lukas mit 1 Cor. 15 einen starken Schritt zur Gewinnung historischen Bodens gethan haben, das liegt auf der Hand.

Nun erst nahen wir uns Joh. 20 und 21. Baur**) findet seine Auffassung des johanneischen Evangeliums als eines mit Beihülfe einiger synoptischen Materialien construirten philosophisch-poetischen Kunstwerks in der Auferstehungsgeschichte bestätigt durch den Nachweis, wie in derselben die Weissagungen der Abschiedsreden Zug für Zug

---

*) Holtzmann läßt Paulus deßwegen schreiben: den sämmtlichen Aposteln, weil er im Sinne habe, nunmehr sich selbst anzuschließen. Diesen Grund verstehe ich nicht. Sollten aber nicht „sämmtliche Apostel" etwas Anderes als die Elf, etwa die Apgesch. 1, 6. 13—15 Gemeinten, bezeichnen können? Vgl. Ewald a. a. O. S. 81 Anm. S. 98 Anm.

**) Die Composition des Johannesevangeliums.

als erfüllt dargestellt seien. Strauß*) sucht seine verwandte Auffassung des johanneischen Evangeliums in der Auferstehungsgeschichte durch den Nachweis zu erhärten, wie der vierte Evangelist aus den ihm — in den anderen Evangelien, namentlich Lukas und Matthäus — vorliegenden Berichten, was ihm für seinen Standpunkt taugte, umsichtig ausgewählt und geschickt fortgebildet habe. Wenn Ewald**) meint, man müsse die Erzählungen Joh. 20 f. stets mit den sie am besten er- und verklärenden erhabenen Worten 14, 18—20, vergl. 16, 16—22 (aber auch 14, 3), zusammenhalten, wenn man jene im Sinne des Evangeliums selbst richtig, d. h. nach Ewalds Ansicht als bloß geistige Berührungen der Jünger mit dem verstorbenen Christus in erhobenem Zustande, würdigen wolle: so ist das nur einer der vielen Fälle, in denen sich Ewalds Festhalten der Echtheit des johanneischen Evangeliums und seine Auffassung des Lebens Jesu im augenscheinlichsten, übrigens von den Tübingern zur Genüge hervorgehobenen und ausgebeuteten Widerspruch findet. Ich beschränke mich auf die Baursche und Straußsche Behandlung der Auferstehungsgeschichte bei Johannes.

Zunächst glaube ich darauf aufmerksam machen zu müssen, wie jede dieser beiden Behandlungsweisen schon im Allgemeinen an einer großen Schwierigkeit leidet. Nach Baur hat der vierte Evangelist die Erfüllung der früher, namentlich in den Abschiedsreden, Jesus in den Mund gelegten Weissagungen darstellen wollen. Warum läßt aber dann der Evangelist nicht auch früher geweissagt werden, was er später als verwirklicht berichten will? Von Einem Worte des Herrn: brechet diesen Tempel ab, und in drei Tagen will ich ihn aufrichten, sagt der Evangelist: er redete von dem Tempel seines Leibes; da er nun auferstanden war von den Todten, gedachten seine Jünger daran, daß er dieß gesagt hatte, und glaubten der Schrift und dem Worte, das Jesus gesagt hatte, 2, 19 ff. Hat aber dieses Wort auf die Darstellung der Auferstehungsgeschichte Einfluß gehabt? Von den hierher gezogenen Worten der Abschiedsreden giebt uns aber der Evangelist auch nicht die leiseste Andeutung, daß er sie als Weissagungen der Auferstehung verstanden wissen will. Wie sehr nahe hätte es ihm gelegen, 20, 8 den Lieblingsjünger im Anblick des offenen und geordneten Grabes „an die Worte gedenken“ zu lassen, die Jesus geredet, wenn er sich bewußt gewesen wäre, solche Worte vorher mit-

*) Leben Jesu f. V. S. 604 ff.

**) a. a. O. S. 97.

getheilt zu haben! Wie sehr entfernt dagegen hätte es ihm dann liegen müssen, zur Erklärung dafür, daß dieser Jünger durch den Anblick des Grabes, wie es sich ihm zeigte, in seinem liebenden Herzen zur Ahnung des wirklich Geschehenen gekommen sei, geglaubt habe, die Bemerkung hinzuzufügen V. 9: noch wußten (verstanden) sie nämlich nicht die Schrift, daß er von den Todten auferstehen müsse! Aber ist denn nicht in den Abschiedsreden die Auferstehung geweissagt? Ich antworte: in dem Sinne wenigstens, der gewöhnlich damit verbunden wird, nicht. Der Herr spricht in den Abschiedsreden von einem Wiederkommen 14, 3, einem Kommen 14, 8. 23. 28, einem Wohnung machen 14, 23, nicht Waisen lassen 14, 18, sich sehen lassen 14, 19. 16, 16 f. 19, wiedersehen 16, 22, einer Traurigkeit wie der einer Gebärenden und einer Freude wie der über die Geburt eines Menschen, verbunden mit erhörtem Bitten und nicht mehr Fragen, 16, 20 ff. Wie anders läßt sich doch das Alles unter Einen Begriff bringen — und das erheischt doch der Text — wie anders als durch die sehr einfache Annahme: hier haben wir die Eine Weissagung der Parusie, wie sie Christus in den mannichfachsten Wendungen wirklich gegeben hat? Wie sollte sich da nicht die eine und andere dieser Wendungen auf die Auferstehung deuten lassen? Gewiß z. B. 16, 16 ff. liegt solche Deutung sehr nahe. Dagegen z. B. 14, 3 liegt es dafür um so näher, an die Parusie im Sinne der Synoptiker zu denken. Wir haben eben in den Abschiedsreden nicht das eine oder das andere von diesen Dingen, auch nicht beide abwechselnd mit einander, sondern wir haben da die wirkliche Weissagung Christi von der Parusie, aus welcher nach der Auferstehung Christi einmal die synoptischen Auferstehungsweissagungen, zum Anderen die synoptischen Weissagungen vom heiligen Geist, dem Sein Christi mit den Seinen bis ans Ende der Tage und dem erhöhten Zustand der Jünger, endlich die synoptischen Weissagungen von Christi Kommen zum Gericht und in Herrlichkeit sich herausgewickelt haben. Das weiter zu verfolgen, ist hier nicht der Ort*). Es liegt aber auf der Hand, wie man sich nur einmal von dem Vorurtheil loszuwinden braucht, als müsse sich bei dem vierten Evangelisten etwas dem synoptischen: Und am dritten Tage wird er auferstehen! Aehnliches finden, und — die Controversen über die Auslegung der Abschiedsreden haben ihre Endschaft erreicht, die synoptischen Auferstehungsweissagungen

---

*) Vergl. Weiße a a. O. S. 311 f.

treten ins hellste Licht, und ein gewichtiger Beweis für die Echtheit des Johannes ist gewonnen. Dieser Beweis liegt aber nicht bloß darin, daß Johannes die Parusieweissagungen, wie sie im Munde des Herrn gelautet haben müssen, weder nach der Auferstehungsthatsache, noch nach der Kirchengründung, noch nach der apostolischen Zukunftshoffnung (obwohl er diese selbst theilte, 1 Joh. 2, 18, vergl. Joh. 21, 22 f.) umgestaltet, sondern ganz in ihrer ursprünglichen Allgemeinheit überliefert hat; der Beweis liegt auch darin, daß Johannes die Auferstehung Christi nicht — wie Baur meint — als die in Geschichte verwandelte Auferstehungsweissagung darstellt, vielmehr als ein von den Jüngern nicht erwartetes Ereigniß, 20, 9, als Erscheinung Christi in verklärter Leiblichkeit, als die für Erfüllung der Parusieweissagungen grundlegende Thatsache.

Strauß redet von der umsichtigen Auswahl und geschickten Fortbildung, die der vierte Evangelist mit dem vorgenommen habe, was von den ihm vorliegenden Berichten der drei ersten Evangelisten für seinen Standpunkt getaugt habe; er redet von augenscheinlichen Beweisen, mit welcher künstlichen Berechnung der vierte Evangelist in der Composition seines Evangeliums zu Werke gegangen sei; er weiß fast Wort für Wort und Zug für Zug dem vierten Evangelisten nachzuweisen, wie und warum er die ihm vorliegenden Berichte entweder beibehalten oder umgewandelt habe. Ich mache mich getrost anheischig, in jedem Fall, wo vier Schriftsteller eine und dieselbe Geschichte erzählt haben, mit der gleichen Evidenz wie Strauß bei Johannes darzuthun, wie der Eine aus den ihm vorliegenden Berichten der drei Anderen das, was zu seinem Standpunkt gepaßt, umsichtig ausgewählt und geschickt fortgebildet habe; namentlich dürfte es ein nicht uninteressantes Spiel sein, dasselbe, was Strauß mit Johannes gethan, auch mit Matthäus, auch mit Lukas vorzunehmen und die umsichtige Auswahl und die geschickte Fortbildung der von je zwei Anderen ihm gelieferten Materialien ans Licht zu stellen. Doch es gilt hier nicht spielen, und darum mache ich nur auf das höchst überraschende Ergebniß der Straußschen Kritik des Johannes aufmerksam, daß dieser Evangelist durch umsichtige Auswahl und geschickte Fortbildung der ihm von den Synoptikern gebotenen Stoffe nicht etwa vom ursprünglichen Hergang sich noch weiter entfernt, sondern — demselben bedeutend genähert hat! Wenn des Markus Ausdruck: er erschien zuerst der Maria Magdalena, von der er sieben Dämonen ausgetrieben hatte, so viel zu denken, ja einen sehr erwünschten Aufschluß über den räthselhaften

Vorgang giebt, wie sonderbar, daß nicht der Straußsche Lieblingsevangelist, nein, daß gerade der durch und durch unhistorische Johannes der Maria Magdalena einzig und allein die ihr gebührende Stellung in der Auferstehungsgeschichte zuertheilt! Wenn ursprünglich das Leben, in welches Jesus durch die Auferstehung eingetreten, nicht als ein bloßer Zwischenzustand betrachtet wurde, wenn Jesus nach der ältesten christlichen Vorstellung nicht erst 40 Tage nach der Auferstehung, sondern schon mit derselben in den Himmel eingegangen ist, wie Strauß selbst nachdrücklichst behauptet, wie auffallend, daß „wir den vierten Evangelisten an diesem Schlusse der evangelischen Geschichte nicht wie sonst auf dem Gipfel ihrer unhistorischen Umbildung, sondern auf derselben Stufe mit Matthäus, am bescheidenen Anfang derselben, zu finden scheinen, sofern ihm wie diesem die glänzende Schlußscene der Himmelfahrt fehlt"! Ja, „das kann an einem Evangelium Wunder nehmen, zu dessen gesteigerter Vorstellung von der Göttlichkeit Christi eine solche Scene ganz besonders zu passen, ja in welcher sie als wörtliche Erfüllung mancher Reden seines Christus von seinem Aufsteigen in den Himmel, seiner Rückkehr in seine Herrlichkeit beim Vater geradezu gefordert zu sein scheinen kann." Wirklich, „lag dem Verfasser dieses Evangeliums die Erzählung von der Himmelfahrt bei zweien seiner Vorgänger vor, so könnte man denken, er hätte nicht umhin gekonnt, sie, wenn auch in seiner Art umgebildet, aufzunehmen; und daß er es nicht gethan, daraus könnte man schließen wollen, daß er entweder früher als jene beiden geschrieben, oder daß er ihre Erzählung, wenn er sie kannte, aus rein geschichtlichem Interesse, weil er als Augenzeuge wußte, daß so etwas nicht vorgefallen war, von der Hand gewiesen habe." Diese Einwendungen, wie sie sich Strauß selbst macht, behalten trotz ihrer nachfolgenden Widerlegung immer etwas sehr Scheinbares; es bleibt eben zu sonderbar, daß eine umsichtige Auswahl und geschickte Fortbildung in tendenziöser Weise auf Hauptpunkten dem ursprünglichen Hergang näher geführt haben soll.

Wenn ich mich nun zum Einzelnen wende, so mache ich mich begreiflicherweise nicht anheischig, aus Johannes selbst nachzuweisen, daß seine Auferstehungsgeschichte nicht aus den Berichten der Synoptiker geflossen — das kann nur durch Vergleichung der beiderseitigen Erzählungen geschehen — ich will nur die angeblich in Johannes selbst liegenden Verdachtsgründe gegen die Ursprünglichkeit seiner Berichte über die Auferstehung zu heben suchen. — Die Darstellung Joh 20, 1—10, „wie dem Petrus und dem anderen Jünger jedem

sein Theil scheinbar gleich zugewogen, jedem Gewicht in die Wagschale des einen gegenüber schnell auch eins in die des anderen geworfen, am Ende aber doch ein Uebergewicht auf Seite des einen, nämlich des Lieblingsjüngers, herausgebracht wird", gehört nach Strauß zu den augenscheinlichsten Beweisen, mit welcher künstlichen Berechnung der Evangelist in der Composition seines Evangeliums zu Werke gegangen ist. Ich gestehe, daß mir diese selbe Darstellung allezeit ein augenscheinlicher Beweis für die Ursprünglichkeit des vierten Evangeliums gewesen ist. Aber über den Geschmack läßt sich nicht streiten; ich kann's Niemandem verbieten, wenn er ganz dieselben Aeußerungen eines Dritten, die mir als der augenfälligste Beweis seiner Wahrhaftigkeit erscheinen, seinerseits für unwiderlegliche Proben der raffinirtesten Lügenhaftigkeit ansieht. — In der Erzählung V. 11—18 verbietet nach Baur der Auferstandene der Maria Magdalena, ihn festzuhalten, da er noch nicht in seine Herrlichkeit eingegangen, derselben entgegeneile, eben im Begriffe stehe, zum Vater aufzufahren. Nach Strauß untersagt da der Auferstandene der Magdalena für jetzt noch, gleich dem Engel Apoc. 22, 8 f., die in dem Fußfall sich aussprechende göttliche Verehrung, da er noch nicht zu seinem Vater aufgestiegen sei, zu dem er aber demnächst aufsteigen werde. Und allerdings „der Umstand, daß seine Erhöhung noch nicht vollendet ist, könnte als Grund, warum Jesus die göttliche Verehrung noch nicht annimmt, zu genügen" scheinen, wenn nicht das *ῥαββουνί, ὃ λέγεται διδάσκαλε*, V. 16, vergl. *ὁ κύριος καὶ ὁ θεός μου* V. 28, gar zu deutlich gegen die der Maria beigelegte Absicht göttlicher Verehrung spräche. Es bietet sich aber eine andere sehr einfache Erklärung dieser crux interpretum. Nach der Darstellung des Evangeliums im Ganzen, besonders in den Abschiedsreden, kann Magdalena hier nicht an Auferstehung denken, sie muß vielmehr an Parusie denken: er kommt, wie er verheißen, um fortan verherrlicht bei euch zu bleiben (vergl. Apgesch. 1, 6 die Frage der Jünger: Herr, stellst du zu dieser Zeit das Reich wieder her für Israel?). Mit diesem Gedanken wendet sie sich V. 16 zum Auferstandenen, doch wohl um in liebevoller Verehrung seine Füße zu umfassen, vergl. Matth. 28, 9. Der Auferstandene aber spricht zu ihr V. 17 nicht: halte mich nicht fest (*κρατεῖν*) — was *ἅπτεσθαι* doch nicht bedeutet, nach Baurs Auffassung der Stelle aber bedeuten müßte, aber auch nicht: rühre mich nicht an — als ob der Leib noch empfindlich oder (Weiße) noch gar kein Leib wäre, was bides in den Zusammenhang des Kapitels nicht paßt, sondern: fasse

mich nicht an! denn ich bin noch nicht aufgefahren, d. h. einfach: so daß ich jetzt schon käme, um in Herrlichkeit bei euch zu bleiben, denn was dem vorausgehen muß, ist noch nicht eingetreten. Aber es wird eintreten, oder vielmehr: es ist im Eintreten begriffen; darum: gehe hin zu meinen Brüdern — so nennt der Auferstandene die Jünger, weil mit seinem Tode es vollbracht ist und nun, was bisher in ihm gebunden war, auf die Gläubigen übergehen kann und wird, so daß die Jünger zu Brüdern Christi, der Gott und Vater Christi zum Gott und Vater der Jünger wird. Sage ihnen, daß ich auffahre! Wann? in der Zeit zwischen V. 17 u. V. 19, wie Baur und Strauß erklären, oder erst 40 Tage später? Von beidem steht nichts da, und der Verfasser hat ohne Zweifel weder an das Eine noch an das Andere gedacht. Ihm ist Christi Auferstehung sein Auffahren, aber nicht so, daß Christus mit der Auferstehung schon aufgefahren ist und zu den Erscheinungen wieder herabfährt, sondern so lange der Auferstandene sich offenbart, ist er auffahrend, mit dem Schluß dieser Offenbarung ist er aufgefahren und von da an *ἐρχόμενος*. Ja, die Auferstehung und die Himmelfahrt fallen bei Johannes zusammen, aber nicht so, daß, was Apgesch. 1 nach 40 Tagen geschieht, bei Johannes schon 20, 17 vor sich geht — dann wäre Christus 20, 19 schon der *ἐρχόμενος* und das dort Erzählte die ganze Parusie — nein, die Auferstehung ist als gegenwärtiges Erlebniß das *ἀναβαίνειν*, als abgeschlossenes das *ἀναβεβηκέναι*. So, meine ich, kommt das von Baur so stark premirte Präsens *ἀναβαίνω* zu seinem vollen Recht, es ist nur nicht als Gegensatz zu *ἀνέβην*, sondern als Gegensatz zu *ἀναβέβηκα* zu nehmen*). — Wenn Strauß meint, wie bei Matthäus die Erscheinung auf dem

---

*) Nachdem Schenkel den Auftrag des Auferstandenen an Maria Magdalena referirt hat, sagt er: damit ist denn auch die Geschichte Jesu innerhalb des Kreises dieser Ueberlieferung abgeschlossen; den Jüngern ist Jesus derselben zufolge nicht erschienen; weiterhin: die Mittheilung von zwei im vierten Evangelium nachträglich auch noch erzählten Erscheinungen des Auferstandenen muß daher (!) aus anderen Quellen geflossen sein, die mit den von Lukas benutzten verwandt, vom vierten Evangelisten aber eigenthümlich verarbeitet worden sind; noch weiter: die Erzählung (von Thomas) ist augenscheinlich (!) ein aus einer anderen Quelle geschöpfter Nachtrag. Sind das vielleicht nicht „bloße unerwiesene Behauptungen"? Warum nicht lieber gleich mit V. 10 die Geschichte Jesu innerhalb des Kreises dieser Ueberlieferung schließen? Das würde doch noch viel besser mit dem Schenkelschen Markusschluß harmoniren.

galiläischen Berge, so setze bei Johannes V. 19—23 die Erscheinung vor den Jüngern bei verschlossenen Thüren sein Aufsteigen in den Himmel als ein inzwischen geschehenes voraus; denn die Geistesmittheilung durch das Anblasen, die er ihnen sofort gewähre, habe nach der Ansicht des Evangelisten (7, 39) nicht stattfinden können, ehe Jesus verherrlicht gewesen, seine Verherrlichung sei aber erst mit seinem Hingang zum Vater vollendet gewesen: so frage ich, ob denn etwa das Zeigen von Händen und Seite auch Jesu Aufsteigen in den Himmel als ein inzwischen geschehenes voraussetze, und ob zu dem Worte an Magdalena: sage meinen Brüdern, daß ich auffahre zu meinem und zu eurem Gott, zu meinem und zu eurem Vater, nach Stellen des Evangeliums die Verherrlichung, mithin der Hingang Jesu zum Vater nicht auch erforderlich war. Etwas auf den ersten Blick Blendendes hat es, wenn Baur in der Freude der Jünger V. 20 sowie in dem λάβετε πνεῦμα ἅγιον V. 22 die Erfüllung der Verheißungen in den Abschiedsreden, wenn er diese Erfüllung durch das zwischen V. 17 und 19 vorgefallene Auffahren zum Vater ermöglicht oder motivirt, wenn er durch diese Erfüllung das ganze Evangelium zu einer Einheit abgerundet findet. Aber sind εἰρήνη ὑμῖν V. 19 und 21, πέμπω ὑμᾶς V. 21, ἄν τινων ἀφῆτε κτλ. V. 23, sind das auch Erfüllungen von Verheißungen der Abschiedsreden? Müßte es nicht heißen λάβετε τὸ πνεῦμα ἅγιον, wenn der Auferstandene einfach sagen wollte: empfanget hiermit, was ich euch verheißen habe? Müßte nicht auch irgendwie angedeutet sein, daß zwischen V. 17 und 19 die Auffahrt stattgefunden und in dem Nachherigen es sich um den Aufgefahrenen handle? Sollte der Verfasser mit den Verheißungen der Freude und des Paraklets in den Abschiedsreden nicht mehr gemeint haben, als was hier eintritt? Ist es nicht ein Widerspruch, wenn Baur S. 226 von dem Geist spricht, in welchem Christus zwar, sofern es sein Geist, der von ihm gesandte sei, komme, aber nur auf geistige Weise — und doch diesen Geist hier kommen läßt, wo Christus nicht auf nur geistige Weise kommt und nicht im Geist? Wie einfach erklärt sich dagegen Alles bei folgender Fassung: V. 17 hat der Auferstandene mit dem Auffahren, den Brüdern, dem: meinem und ihrem Gott und Vater, der Magdalena und durch sie den Jüngern erklärt, daß nunmehr der Zustand, welcher in den Abschiedsreden geweissagt ist, beginnen wird, der Zustand, in welchem die Jünger als Brüder, im Namen Christi, selbständig an seiner Stelle wirken werden. Was V. 17 angedeutet ist, wird

V. 19—23 ausgeführt. Friede sei mit euch! V. 19 — ist der verheißungsvolle Brudergruß beim Eintritt, wird wiederholt, wo die Verheißung ausgeführt wird, V. 21. Wie mich der Vater abgesandt hat, schicke ich euch, V. 21 — ist die Einsetzung der Jünger in Jesu Stelle, der Auftrag an die Jünger, das Bruderwerden in seiner praktischen Bedeutung. Nehmet hin heiligen Geist, V. 22 — ist Ausrüstung mit dem, was zur Ausführung des gegebenen Auftrags nöthig ist, Ausrüstung mit Geist Christi, nicht mit dem Geist Christi; denn nicht allein werden diese Jünger noch mehr von demselben Geist empfangen, sondern auch Andere, und erst so wird sich das in den Abschiedsreden verheißene Senden des heiligen Geistes mit allen seinen Gaben verwirklichen. Endlich Sünden erlassen und Sünden behalten, V. 23 — ist einfach Ertheilung, Uebertragung der Machtbefugniß Christi auf die Jünger. Ich meine, diese Erklärung, nach welcher jeder einzelne Zug auf den einen Mittelpunkt *ἀδελφοί* V. 17 hinweist, wäre die einfachste. Hiernach haben wir V. 19—23 nicht in fingirte Thatsachen metamorphosirte Weissagungsfiction, sondern die Erzählung derjenigen Erscheinung des Auferstandenen, in welcher er seinen Jüngern die Thatsache seiner Auferstehung in ihrer ganzen Bedeutung als Grundlage seiner verheißenen Parusie offenbart. Das Empfangen heiligen Geistes aber ist allerdings nicht verheißendes Symbol, sondern wirkliches Empfangen, die — ähnlich wie das Auffahren V. 17 die Himmelfahrt Apgesch. 1 weder fordert noch ausschließt — ebenso wenig auf ein nachfolgendes Pfingsten hinweisende als dasselbe überflüssig machende, vielmehr von dem Auferstandenen und Auffahrenden den an seine Stelle gesetzten Jüngern mitgetheilte Ausrüstung, beginnende Mittheilung von demselben Geist, der nach den Abschiedsreden von dem Aufgefahrenen bis zur synoptischen Parusie seiner Gemeinde gesandt wird und in ihr wirkt als Paraklet. — In seiner Beleuchtung des Abschnitts 20, 24—29 sucht Baur nachzuweisen, daß uns der Evangelist hier noch einmal in den Verlauf jenes Processes versetze, dessen Darstellung der Gegenstand seines Evangeliums sei, in jenen Proceß, welchen der Glaube in sich selbst durchzumachen habe, um sich aller Elemente, die nicht sein eignes Wesen sind, zu entäußern und sich aus ihnen zu seiner inneren Wahrheit hindurchzuarbeiten. Es soll hier gezeigt sein, wie sich der Glaube endlich auf den Punkt erhebt, auf welchem er, wenn das geistige Bewußtsein mit aller Macht in das sinnliche hereinbricht und alle Hemmungen desselben aufhebt, zu dem in seiner Selbstgewißheit in sich selbst seligen

Glauben wird. Auf diese Weise soll sich — vergl. Joh. 1, 51 — Anfang und Ende der Darstellung des Evangelisten in der Einheit derselben Idee zusammenschließen. Eine sonderbare Fiction, dieser Thomas, wenn sie veranschaulichen soll: indem das geistige Bewußtsein mit aller Macht in das sinnliche hereinbricht und alle Hemmungen desselben aufhebt, wird er zu dem in seiner Selbstgewißheit in sich seligen Glauben! Wie sonderbar doch auch, daß von diesem Glauben an Thomas, wo er verherrlicht werden soll, nicht eine Spur zu entdecken ist! Die Baursche Auffassung scheint mir in jeder Beziehung unzutreffend, wie denn auch Strauß sie nicht bloß für zu philosophisch, sondern auch für sehr einseitig erklärt. Wie abgerundet hingegen erscheint Alles bei der ganz einfachen Fassung, in der ich wider Erwarten theilweise mit Strauß zusammentreffe: Thomas ist im Jüngerkreis der Typus des Unglaubens. Während der Jünger, welchen der Herr lieb hatte, im Anblick des leeren Grabes und der geordnet daliegenden Leichentücher geglaubt hat, glaubt Thomas selbst auf die Verkündigung seiner Mitjünger nicht — wie nachher von so Vielen die Predigt der Apostel von der Auferstehung Christi nicht geglaubt wurde. Ich müßte ihn selbst sehen und berühren — das ist des Thomas Anforderung, wie sie der Unglaube nachher immer wieder stellte. Dieser Anforderung ist nun einmal genügt worden bei Thomas, und zwar so, daß der ungläubigste Jünger, von der Wirklichkeit überwunden, das vollste Glaubensbekenntniß abgelegt hat; denn das *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου* ist — vergl. V. 31 — der Gipfelpunkt, das höchste Ergebniß der evangelischen Geschichte. Aber nicht gelobt wird Thomas dafür, daß er sich zum Typus des Unglaubens gemacht hat, sondern getadelt; und gegenüber seinem erst durch Sehen überwundenen Unglauben an die Verkündigung der Jünger, der ja von nun an nicht mehr auf demselben Weg überwunden werden kann, da Christus in die Unsichtbarkeit zurücktritt, wird selig gepriesen der Glaube, wie er z. B. 1 Petr. 1, 8 geschildert wird, der ohne Sehen durch das Zusammenwirken der apostolischen Verkündigung von der Auferstehung Christi und rückwärts von der ganzen Erscheinung Christi und des Schriftbeweises von der Nothwendigkeit dieser Thatsache, Joh. 20, 9, entsteht. Ist aber so das Hauptthema der johanneischen Darstellung nicht festgehalten? Schließen sich so Anfang und Ende nicht in der Einheit derselben Idee zusammen? Ist nicht so erst dem Bedürfniß genügt, welchem auch die anderen Evangelien Rechnung tragen, dem Bedürfniß zu wissen: und was hat nun diese Ge-

schichte für die nachfolgenden Zeiten zu bedeuten? — Wir hätten jetzt Kapitel 21 zu betrachten. Ich verkenne die Bedeutung dieses Zusatzes für die Authentie des Evangeliums und mittelbar für die Auferstehungsgeschichte in demselben nicht, glaube aber mich hier einer Untersuchung desselben überheben zu dürfen, da für mich mit dem Ursprung dieses Kapitels nicht von Johannes, sondern aus der Johannesschule, sowie mit dem Fehlen aller Berührung mit anderweitigen Auferstehungsberichten die unmittelbare Bedeutung desselben für die Auferstehungsgeschichte wegfällt, zumal nachdem wir an 1 Cor. 15 einen festen Kanon gewonnen und die Unvereinbarkeit des Lukas mit galiläischen Erscheinungen aus dem Mißverständniß des Lukas erklärt haben.

Es fragt sich nun zunächst: wie verhält sich Joh. 20 zu 1 Cor. 15? Baur sagt S. 234 Anm., die Annahme eines öfteren Erscheinens, als im Johannes erzählt sei, sei durch seine Grundidee ausgeschlossen. Das wäre, wenn wahr, allerdings bedenklich für die Vereinbarung von Johannes und 1 Cor. 15. Indessen, so bestimmt zuzugeben ist, daß die johanneische Auferstehungsgeschichte keine weiteren Erscheinungen, z. B. die Himmelfahrt, fordert — wie auch die anderen Evangelien diejenigen Erscheinungen nicht fordern, die sie nicht berichten — so kann man doch erstens Joh. 20, 30 recht wohl von der ganzen evangelischen Geschichte verstehen und dabei doch nicht im Stande sein, einer nächsten Beziehung der καὶ ἄλλα σημεῖα auf die eben vorhergegangene Auferstehungsgeschichte sich zu erwehren. Fürs Zweite aber frage ich: wie hätte es denn der treueste Berichterstatter, wenn er überhaupt eine Grundidee festhalten wollte, anders anfangen sollen, um einen Schluß zu gewinnen, als daß er aus der Zahl der ihm bekannten Erscheinungen die für seine Idee bedeutsamsten heraushob, die anderen dagegen mit Stillschweigen überging? Warum soll denn die Grundidee des Evangeliums ausschließen, daß sein Verfasser eine Erscheinung wie die Kap. 21 von einem Anderen nachgetragene auch gekannt habe? Von dieser Seite her droht dem Verhältniß zwischen Joh. 20 und 1 Cor. 15 keine Gefahr. Freilich von den drei Erscheinungen Joh. 20 erwähnt Paulus nur eine, die vor den Zwölfen. Das ist wenig Berührung. Aber es fragt sich: schließt Joh. 20 etwa 1 Cor. 15 oder umgekehrt 1 Cor. 15 etwa Joh. 20 aus? Auffallen kann höchstens, daß Paulus die Thomaserscheinung nicht mit anführt, die so recht für seinen Zweck geeignet gewesen wäre. Doch wenn man bedenkt, wie fast nothwendig in der Tradition, ja schon in der Erzählung der Apostel selbst, die Erscheinung vor den

Zehn und vor diesen mit Thomas zu einer Erscheinung vor den Zwölfen (Elfen) zusammenfallen mußte (vergl. die Erscheinung am Abend bei Lukas), so verschwindet das Auffallende im Schweigen des Paulus: in dem, was er von den Zwölfen wußte, lag die Thomaserscheinung mit. Daß Paulus die Erscheinung vor Maria Magdalena, also vor einer Frau, deren Zeugniß er den Auferstehungsleugnern nicht entgegenhalten durfte, selbst wenn die Tradition, die er überkam, die Frauen noch nicht als nichtbedeutend weggelassen hatte, verschweigt; daß Paulus mehrere Erscheinungen, und zwar vor Petrus, dem Haupte der Apostel, vor mehr als 500 Christen, vor dem bekannten Bruder des Herrn, vor sämmtlichen im Auftrag des Herrn das Evangelium verkündigenden Jüngern, erwähnt, die Johannes nicht erzählt — das, meine ich, erklärt sich vollständig aus der verschiedenen Absicht, in welcher Joh. 20 und 1 Cor. 15 geschrieben sind. Hier handelte es sich um Constatirung der Thatsache, dort um die Thatsache in ihrer Bedeutung. Ein Widerspruch zwischen Joh. 20 und 1 Cor. 15 besteht nicht.

Es fragt sich weiter: wie steht Joh. 20 zu den Synoptikern, zunächst zu Marc. 16, 1—8? Hier ist offenbarer Widerstreit. Heben wir aber zunächst die Uebereinstimmung hervor: Sonntag Morgen früh (wenn die Worte: „als die Sonne aufgegangen war", die allerdings stören, als späteres Einschiebsel bei Markus angenommen werden, noch gleichlautender; noch vor Sonnenaufgang) gehen mehrere Frauen zum Grab (denn daß dieß in dem *οὐκ οἴδαμεν* Joh. 20, 2 liegt, hätte Al. Schweizer lieber nicht mit der Bemerkung anzweifeln sollen, der Schluß auf Begleiterinnen der Magdalena aus diesem Wort sei nicht viel sicherer als der: wir Menschen wissen das und das nicht, folglich bin ich gerade in Gesellschaft)*), sie finden den Stein vom Grabe entfernt, sie eilen aus dem Grabe weg, eine Engelserscheinung, ein Auftrag, den Jüngern die Auferstehung zu melden — das Alles ist Johannes und Markus gemeinsam. Daß Markus eine Erscheinung des Auferstandenen in Jerusalem nicht ausschließt, sondern fordert, haben wir oben schon erkannt. Wenn aber Markus, abgesehen von der Ein- oder Zweizahl der Engel, sämmtlichen Frauen bei ihrem Eintritt ins Grab den Engel erscheinen läßt und, abgesehen von der Möglichkeit, daß nach ihm sämmtliche Frauen Niemand etwas sagen und keiner der Frauen der Auferstandene selbst erscheint,

*) Protest. Kirchenzeitung 1862. S. 273 ff.

durch den Auftrag an die Frauen: in Galiläa werden sie ihn sehen, Erscheinungen vor sämmtlichen Jüngern in Jerusalem ausschließt, so kann von einer Vereinigung mit Johannes in allen diesen Punkten nicht die Rede sein. Es handelt sich also darum, welcher von beiden Evangelisten das Richtige hat. Ich entscheide mich ohne alles Bedenken für Johannes. Von dem Eindruck des Selbsterlebten, den Johannes in diesem Abschnitt wie in wenigen anderen macht, sehen wir ab, da uns die Johannesfrage eine offene ist, weisen nur hin auf die ungezwungene Einfachheit und widerspruchslose Einheit des johanneischen Berichts. Was ist in sich wahrscheinlicher, eine Engelserscheinung, wie sie nach Markus mehreren Frauen zugleich widerfährt und eine längere Anrede des Engels an die Frauen enthält, oder eine Engelserscheinung, wie sie nach Johannes die Maria Magdalena hat, eine Erscheinung, die sich so deutlich als Vision und überdieß wohlbegreifliche Vision charakterisirt? Hat die Annahme mehr für sich, daß die Tradition oder ein Schriftsteller aus der Erzählung vom Besuch der Frauen beim Grabe, wie Markus sie giebt, die Erzählung vom Besuch der Frauen beim Grabe und der Erscheinung des Auferstandenen, wie Johannes sie giebt, ausgebildet habe, oder daß umgekehrt die Tradition die von Johannes erzählte Geschichte in die Markuserzählung zusammengeworfen und vermengt habe? Blickt denn nicht für ein unbefangenes Auge in mehr als Einem Zuge bei Markus das wirklich Geschehene hindurch gerade so, wie wir's bei Johannes finden? Man vergleiche z. B. die Maria Magdalena Marc. 16, 1 und Joh. 20, 1, das Fliehen, Zittern und Entsetzen der Frauen Marc. 16, 8 und das Benehmen der Maria Magdalena Joh. 20, 2—10. 13. Daß die apostolische Verkündigung von der Auferstehung erst mit der Erscheinung vor Petrus anhob, ist an sich wahrscheinlich und wird durch 1 Cor. 15 bestätigt. Daß wir dann eine ausführliche und authentische Darstellung dessen, was den Frauen begegnet war, nur von demjenigen Evangelisten zu erwarten haben, der entweder Joh. 20, 2 ff. aus eigner Erinnerung oder doch aus der Erinnerung des „anderen Jüngers" erzählt, ist unwidersprechlich. Wer sieht aber nicht, wie in der mündlichen Ueberlieferung aus Joh. 20, 1—18 ganz einfach durch Generalisirung, wie sie der Tradition so ganz natürlich ist, folgende zwei Gestalten sich herausbilden konnten: die Frauen gehen zum Grabe, finden dasselbe leer, haben ein Gesicht eines Engels, durch welches sie der Auferstehung versichert werden, und eilen vom Grabe weg; oder: die Frauen gehen zum Grabe, finden dasselbe leer,

eilen vom Grabe weg, und der Auferstandene erscheint ihnen. Die erstere Gestalt liegt bei Markus, die zweite bei Matthäus vor — beide finden nicht in der Nebeneinanderstellung beim letzteren, sondern in der Darstellung bei Johannes ihre Vereinigung. Wenn aber Markus Erscheinungen des Auferstandenen vor sämmtlichen Jüngern in Jerusalem ausschließt, so ist das doch etwas ganz Anderes als Ausschließung aller Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem — was die Gegner allerdings gern aus Markus herauslesen und ihm zum Lobe anrechnen möchten. Ist der Herr auch nach Markus einmal sicherlich in Jerusalem erschienen, so kann das auch mehrmals geschehen sein, wie Johannes berichtet. Wie aber, wenn wir nachkommen könnten, daß Markus aus — eignem oder fremdem — Mißverständniß die Erscheinungen in Jerusalem auf Eine beschränkt hätte? Marc. 14, 27 f. spricht der Herr zu den Jüngern: Ihr werdet euch alle an mir ärgern; denn es stehet geschrieben: Ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe werden sich zerstreuen. Wenn ich aber auferstanden bin, will ich vor euch hingehen nach Galiläa! 16, 7 spricht der Engel zu den Frauen: Gehet hin und saget seinen Jüngern und dem Petrus, daß er vor euch hingehet nach Galiläa; da werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat. Ein Wort, das — wie die Gegner willig einräumen werden — wenigstens in dieser Gestalt nicht vom Herrn gesprochen sein kann. Warum aber ist es ihm und dem Engel in den Mund gelegt? Warum ist es — wie ich von meinem Standpunkt sage — von der Tradition in diese Gestalt gebracht worden? Um die Flucht der Jünger nach Galiläa durch Zurückführung auf einen Befehl des Herrn zu beschönigen? Dagegen entscheidet, daß die Tradition nicht zu entschuldigen brauchte, was sie nicht erzählte. Aber daß der Herr nach seiner Auferstehung vor seinen Jüngern her nach Galiläa gegangen, daß er dort und damals sich ihnen nach seinem Leiden lebend darstellte durch mancherlei Erweisungen (Apgesch. 1, 3. Joh. 21, 1 ff.), daß der Herr dort und damals aus den Jüngern, welche bei dem Schlag, der den Hirten traf, wie Schafe sich zerstreut hatten (Marc. 14, 27. 50. Joh. 16, 32), die fröhlichen Bekenner seines Namens, die heldenmüthigen Nachfolger seines Leidens machte, die sie nachher waren — ja das erzählte die Tradition, vornehmlich die galiläische Tradition. Zur Beschönigung dessen auf einen Befehl des Herrn sich zu berufen, brauchte sie nicht; nein, weil das so herrlich in sich, so herrlich insbesondere für das geringe Galiläa war, deßwegen suchte die Tradition ein darauf

gehendes weissagendes Wort vom Herrn und gestaltete das betreffende, in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht mehr zu ermittelnde Wort des Herrn gerade so in eine directe Weissagung des Geschehenen um, wie sie es mit den auf die Auferstehung bezüglichen Worten des Herrn überhaupt that. Allerdings aber war damit der galiläischen Tradition selbst und einem Schriftsteller der galiläischen Tradition insbesondere das Mißverständniß sehr nahe gelegt, als ob die Erscheinungen des Auferstandenen außer der einen vorbereitenden oder überleitenden in Jerusalem alle nach Galiläa gehörten. Es ist der galiläischen Tradition und dem Markus auf diesem einzelnen Punkte nicht anders ergangen als mit dem Schauplatz der Thätigkeit Christi überhaupt: bis auf die letzte Reise zum Leiden und Sterben ist Christus nur in Galiläa, bis auf die erste Erscheinung in Jerusalem erscheint der Auferstandene nur in Galiläa. Nach allem dem stehe ich nicht an, mit Festhalten der Ueberlieferung von dem Verhältniß des Markus zum Apostel Petrus, den Auferstehungsbericht des Markus einfach dem des Johannes unterzuordnen.

Da wir das Verhältniß von Marc. 16, 9—20, ebenso von Matth. 28, 16—20 zu Johannes bereits oben berührt haben, so übrigt nur noch die Besprechung des Verhältnisses zwischen Johannes und Lukas. Während Luc. 24, 22 f. in seinem Widerspruch mit Johannes nach dem eben bei Markus Gesagten ohne Bedeutung und entweder aus einer 24, 1 ff. entsprechenden Ummodelung der Tradition durch Lukas oder auch daraus zu erklären ist, daß offenbar in diesem Punkte die Tradition sich sehr früh verirrt hatte: bietet Luc. 24, 24 eine höchst werthvolle Bestätigung der Erzählung über Johannes und Petrus, ja der ganzen Erzählung Joh. 20, 1 ff. Wenn man sich beim Lesen der Emmauserzählung des Eindrucks, im Ganzen eine sehr ursprüngliche Tradition vor sich zu haben, nicht erwehren kann und mit diesem Eindruck Luc. 24, 36 ff. liest, so drängt sich die Beobachtung auf: wie können dieselben Jünger, die V. 33 ff. sprachen: der Herr ist wahrhaftig auferstanden und dem Simon erschienen, die offenbar in Folge dieser Erscheinung — beiläufig ein Zusammentreffen mit dem, was wir aus Marc. 16, 1—8 erschließen zu müssen glaubten — sich am Abend zum gemeinsamen Mahl versammelt haben, die überdieß den Bericht der Emmausjünger vernommen haben, wie können sie V. 37 f. erschrecken und meinen, sie sähen einen Geist? Wie können sie in einer Verfassung sein, die V. 39 und V. 42 erfordert? Wie lichtvoll wird dagegen Alles, sobald wir — ähnlich wie in Bezug auf

Marc. 16, 1—8 — ein Zusammenfallen von Joh. 20, 19—23 und 24—29 in der Tradition annehmen! Und wiederum bedarf es zu dieser Annahme nur das Geltenlassen der so ganz natürlichen Generalisirung, wie dort der Frauen, so hier der Jünger, — Maria Magdalena und Thomas sind Parallelen.

Ich bin am Schluß der Erörterungen über die historischen Widersprüche der Auferstehungsberichte. Eine Ausführung der gewonnenen Ergebnisse scheint mir nicht hierher zu gehören. Ich wende mich sofort zu den logischen Widersprüchen.

Dabei sehe ich es nicht als meine Aufgabe an, mich mit der Weltanschauung auseinanderzusetzen, für welche das — ob auch ewige — Leben mit dem Tode aufhört und das Fortleben nach dem Tode ein logischer Widerspruch ist. Nur mit der Behauptung habe ich es zu thun, daß die evangelische Darstellung der Leiblichkeit Jesu nach der Auferstehung sich als eine in sich widersprechende zeige, und zwar so, daß sich dieser Widerspruch nicht etwa unter die verschiedenen Berichterstatter vertheile, sondern der Bericht eines und desselben Evangelisten jene widersprechenden Züge in sich schließe*). Wer kann leugnen, daß sich wirklich aus mehreren Evangelisten für jede der beiden angeblich unvereinbaren Seiten Belege anführen lassen? Von denjenigen Theologen, welche die Thatsächlichkeit der Auferstehung anerkennen, lassen nun die einen diese, die anderen jene Seite allein als geschichtlich gelten. So spricht sich Hase dahin aus**): die wunderbare Heilkraft, über welche Jesus gebot, habe sich an ihm selbst mächtig erwiesen, er läßt***) Jesu Abschied nicht das trübe Scheiden eines Sterblichen sein, sondern der Segen eines Verklärten, und hält es wegen der schon früh hervortretenden Neigung, an einen verklärten himmelfahrenden Körper zu denken, für unwahrscheinlich, daß die Zeichen der Leiblichkeit erst in der Sage entstanden seien, während jenes Geisterhafte, das in der evangelischen Geschichte doch die Grenzen irdischer Beschränktheit nicht überschreite, soweit es nicht der Darstellung und späteren Erinnerung angehöre, der Entfremdung entsprungen sein möge, in die alles dem Tode Verfallene zum Lebendigen trete, sowie der neuen Hoheit, die den irdisch Un-

---

*) Strauß, Leben Jesu S. 644, vergl. Zeitstimmen, Jahrgang III. S. 354.

**) Leben Jesu, S. 227.

***) Ebendas. S. 230.

sterblichen verklärt habe. Wie ziemlich gerade entgegengesetzt Weiße*) und neuerdings Ewald**) das Nur- oder Rein-Geistige der Erscheinungen des Auferstandenen premiren, sei nur bemerkt. Zwischen diesen entgegengesetzten Ansichten ist nun schon öfters eine Vermittelung angestrebt worden durch Annahme einer vom Augenblick der Auferstehung anhebenden und mit der Himmelfahrt abschließenden Verklärung; wir haben oben gesehen, wie Holtzmann dazu neigt, auch Güder scheint hier den Ausweg zu sehen. Es springt in die Augen, daß unsere kritischen Ergebnisse uns weder der materielleren noch der rein geistigen Seite beizutreten gestatten, ebenso wenig aber ein Betreten des Vermittelungswegs erlauben. Bleibt uns also nichts Anderes übrig, als den logischen Widerspruch auf sich beruhen zu lassen? Wir haben ja einen festen Kanon an 1 Cor. 15. Wenn wir nach V. 49 das Bild des himmlischen Menschen tragen werden, und die himmlische Leiblichkeit V. 42 ff. als eine unverwesliche, herrliche, kräftige, mit Einem Wort geistliche beschrieben, Fleisch und Blut aber und alles Verwesliche V. 50 der himmlischen Leiblichkeit abgesprochen wird, so haben wir damit eine für unsere Gegner immerhin widerspruchsvolle, aber nach dem Ergebniß unserer Kritik ganz sichere Darstellung von der Leiblichkeit des Auferstandenen. Daß mit dieser Darstellung solche Züge der evangelischen Berichte wie das Eintreten bei verschlossenen Thüren, Joh. 20, 19, das Verschwinden, Luc. 24, 31, die Scheu der Jünger, zu fragen: wer bist du? Joh. 21, 12, das Geschautwerden Luc. 24, 34, und das Sich schauen lassen, Apgesch. 1, 3, das Fehlen aller Angaben, ja aller Fragen nach dem Aufenthalt des Auferstandenen trefflich harmoniren, wird nicht in Abrede zu stellen sein. Ich vermag aber auch keine Differenz zu erkennen zwischen der paulinischen Schilderung und dem bei Lukas und Johannes gleichmäßig sich wiederholenden Zug, daß der Auferstandene bei seinem Erscheinen nicht erkannt, sondern von den vom Fest nach Emmaus wandernden Jüngern für einen Festpilger gleich ihnen, Luc. 24, 16. 18, von Maria Magdalena im Garten für den Gärtner, Joh. 20, 15, von den im See fischenden Jüngern für einen Fischer (?), Joh. 21, 4. 6, gehalten wird, bis er sich durch eine den Jüngern an ihm gewohnte Handlung, Luc. 24, 31. 35, durch die von sonst her bekannte Anrede Joh. 20, 16, wohl auch 20, 19, hier aber verbunden mit dem Zeigen der Hände

*) a. a. O. S. 340.

**) a. a. O. S. 69 ff.

und Seite, oder durch die Stimme des Herzens, Joh. 21, 7, hier ebenfalls verbunden mit der früher gewohnten Handlung, V. 12, zu erkennen giebt. Selbst das Zeigen der Hände und Seite, Joh. 20, 20, das symbolische Anhauchen, Joh. 20, 22, die Aufforderung an Thomas, seine Hand in die Seite zu legen, Joh. 20, 27, gehen zwar über die reine Geistigkeit, nicht aber über die geistliche Leiblichkeit hinaus. Wenn die Zeitstimmen einmal über die ideale Gärtnererscheinung bei Johannes spotten, Baur umgekehrt*) von der vergeistigten Form redet, in welcher dieser Evangelist die Auferstehung fasse, indem er den Auferstandenen, ohne ihn eigentlich festen Fuß auf der Erde fassen zu lassen, uns sogleich auf dem Wege seines unmittelbaren Hingangs zum Vater zeige und die wesentliche Realität seiner Wiedererscheinung in die Mittheilung seines Geistes setze, so scheint mir die Ausgleichung dieses Gegensatzes weniger glücklich in einer von Johannes beabsichtigten Ironisirung des Glaubens, der noch nicht zu seinem wahren Wesen sich entwickelt habe, als vielmehr in einer unbewußten Ironie der Kritik gesucht werden zu müssen, nach welcher derselbe Evangelist, aus dessen einheitlicher und fast den Ansprüchen der Hegelschen Dialektik entsprechender Darstellung die schneidendsten Waffen gegen die Authentie seines Evangeliums geschmiedet werden, doch zugleich unfähig sein muß, den klaffenden Widerspruch eines Gärtners und eines nur im Geist kommenden Herrn auch nur entfernt zu ahnen. Man beachte wohl, daß Maria Magdalena dem Gärtner zu Füßen sinkt, um ihn als ihren verherrlichten Meister zu umfassen, daß Thomas, als er vom Auferstandenen aufgefordert worden ist, seine Hand in die Seite desselben zu legen, ausruft: mein Herr und mein Gott!, daß die fischenden Jünger den ihnen das Mahl Reichenden in scheuer Ehrfurcht nicht zu fragen sich unterstehen, daß die Emmausjünger den verschwindenden Festpilger als den Auferstandenen erkannt haben — kann die Tradition, die so erzählt, sich den Auferstandenen in materieller Leiblichkeit vorgestellt haben? Mit dem paulinischen „nicht Fleisch und Blut“ steht in der That nur ein einziger Zug der evangelischen Berichte in unvereinbarem Widerstreit, und das sind sonderbarerweise die Worte bei dem Pauliner Lukas 24, 39. 42: ein Geist hat nicht Fleisch und Knochen, wie ihr mich haben sehet, und: er aß vor ihnen. Stimmt aber das zu der Emmauserzählung, und welche von beiden Darstellungen giebt sich als ursprünglicher? Es kann nach Lukas selbst kein Zweifel sein, daß dieser

*) a. a. O. S. 230.

Evangelist entweder in dem Kreis seiner Tradition oder auch in seiner eigenen Theologie eine gegen die ursprüngliche bedeutend vergröberte Vorstellung von der Leiblichkeit des Auferstandenen vorfand — eine Vergröberung, die sich auch in anderen Punkten bei Lukas findet und die dem zweiten Geschlecht der Apostelzeit, den Epigonen, so nahe lag*). Für die Vorstellung von der Leiblichkeit des Auferstandenen hat diese Vergröberung bei Lukas nur den Werth, daß sie zeigt: die ursprüngliche Vorstellung war derartig, daß sie einen Fortschritt nach dieser Seite hin nicht unmöglich machte, mit anderen Worten: dieselbe enthielt nicht eine Geistigkeit, der gegenüber die Materialität alles und jedes Continuums im Gedanken entbehrt hätte. Viel bedeutsamer ist die Wahrnehmung des mit Lukas zuerst schriftlich fixirten Fortschritts zum Gröberen für die Erklärung der Schwierigkeit, daß Lukas allein die Himmelfahrt bezeugt. Schon Weiße**) hat zur Genüge dargethan, daß ursprünglich Auferstehung und Himmelfahrt eins und dasselbe gewesen. Warum aber Lukas beides trennt? Der Grund ist mit seiner Vorstellung von dem mit Fleisch und Gebein ausgestatteten und Speise zu sich nehmenden Auferstandenen gegeben. Denn nach dieser Vorstellung war der Auferstandene noch nicht in den Himmel und in das himmlische Dasein eingegangen, es bedurfte dazu noch eines besonderen Uebergangs. Der fand sich aber in der Erscheinung vor sämmtlichen Aposteln, die Paulus auch kennt, aber nur als letzte Erscheinung des Auferstandenen vor den Uraposteln, während dieselbe für Lukas, und wohl nicht erst durch sein eigenes Nachdenken, zu der mit sichtbarem Aufgehobenwerden und Engeln ausgeschmückten und die Herrlichkeit Christi, die sonst mit der Auferstehung gegeben ist (vgl. Luc. 24, 26), eröffnenden Himmelfahrt geworden ist***). Wie auch von hier aus ganz ungesuchterweise auf die johanneische Darstellung ein günstiges Licht fällt, soll nur beiläufig angedeutet werden. — Ob aber die evangelischen Berichte von der Auferstehung Christi den Charakter der Un-

---

*) Von einem Umgang, einem längeren Beisammensein des Auferstandenen mit den Jüngern, weiß übrigens Lukas so wenig wie die Anderen; vergl. hierüber Weiße, II. S. 363 ff.

**) a. a. O. S. 375.

***) Sollte sich nicht aus der vergröberten Vorstellung vom Auferstandenen und seiner Himmelfahrt die Darstellung des Damaskusereignisses bei Lukas erklären? Für Lukas war dasselbe den früheren Erscheinungen nicht gleichartig, von Paulus hatte er es als gleichartig überkommen. Mußte er da nicht hin und her schwanken in der Darstellung und den Gedanken an Vision nahe legen?

durchsichtigkeit in dem Maße tragen, wie Holtzmann anzunehmen scheint, überlasse ich jetzt getrost dem Urtheil des unbefangenen Lesers; meine Absicht war, zu zeigen, wie die evangelischen Berichte durchsichtig werden, sobald man 1 Cor. 15 und — das johanneische Evangelium ins rechte Licht stellt.

Ich habe nun noch den zweiten Theil der positiven Aufgabe zu lösen, nämlich den Standpunkt des Glaubens an die Auferstehung Christi auch in rationeller Beziehung zu rechtfertigen, mit anderen Worten: nachzuweisen, daß diese Thatsache eine gute Bedeutung habe.

Güder in dem angeführten Schriftchen bemerkt*): die Auferstehungsthatsache als solche, abgesehen von ihrer Bedeutung als Heilsthatsache, sei nicht ein Glaubenssatz der christlichen Kirche, oder wenn sie dennoch vielfach für einen solchen genommen werde, beruhe das auf einem störenden Mißverstande, d. h. es habe keinen guten Verstand, wenn man sage: ich glaube es, daß Christus auferstanden sei, so wenig als es einen guten Verstand hätte, wenn Jemand z. B. sagen wollte, er glaube es, daß einst die Berner bei Laupen einen großen Sieg davongetragen hätten. Vielmehr sei die Frage zunächst eine rein geschichtliche Frage, die daher auch ganz wie jede anderweitige Frage aus dem Gebiete der Geschichte behandelt sein wolle, so daß, so lange es sich bloß um das Factum als solches handle, das Glauben ganz außerhalb des Bereichs der Untersuchung zu liegen komme. Hierauf erwidert Al. Schweizer**): ob diese Ansicht haltbar sei, müsse man bezweifeln, da Güder selbst bemüht sei, zu zeigen, wie unendlich wichtig die Anerkennung oder Nichtanerkennung dieser Thatsache sei, sofern die ganze Lebensansicht davon abhängig sei. Schwerlich habe schon Jemand ohne Glauben die Thatsache der Auferstehung Christi anerkannt; auch werde sie wohl ein Artikel des Glaubens bleiben, zumal sie ohne ihre Bedeutung für das religiöse Heilsleben gar nicht gedacht werden könne. Mein Urtheil über diese Differenz geht dahin: Güder hat nicht, wie Schweizer ihm schuldzugeben scheint, in Abrede gestellt, daß die Auferstehung Christi auch und zwar in ihrer Bedeutung als Heilsthatsache ein Glaubensartikel sei und bleiben werde. Und wenn Güder sich die Aufgabe stellt, die Thatsache der Auferstehung ohne Rücksicht auf ihre Bedeutung für das religiöse Heilsleben zu untersuchen, so

---

*) S. 7 f.

**) Protest. Kirchenz. 1862. S. 273 ff.

hat er ohne allen Zweifel dazu ein Recht. Dieses Recht wird auch dadurch nicht umgestoßen, daß nach Schweizer schwerlich schon Jemand ohne Glauben diese Thatsache anerkannt hat. Wenn aber Güder zur Veranschaulichung seines Satzes die Auferstehung Christi mit dem Sieg der Berner bei Laupen in Parallele setzt, so hat er nach meiner Meinung ein zwiefaches Moment außer Acht gelassen. Erstens nämlich sind außer jenem Laupener Siege noch gar viele andere Siege, zum Theil auch unter ähnlichen Umständen, erfochten worden, während die Auferstehung Christi in der Geschichte der Menschheit ganz einzig dasteht. Zweitens ist es für die Weltanschauung bei weitem der meisten Menschen von geringem oder gar keinem Belang, ob wirklich die Berner bei Laupen gesiegt haben oder nicht; dagegen kann die Thatsache der Auferstehung Christi von einem in sich einigen Geist unmöglich auf die Länge anerkannt werden, ohne daß die Weltanschauung desselben eine im Verhältniß zu der consequenterweise diese Thatsache leugnenden wesentlich andere wird. Ich stimme Schweizer bei, wenn ich seine Meinung richtig dahin verstanden habe, eine innerliche Ueberzeugung von der historischen Gewißheit der Auferstehung Christi könne Niemand auf die Länge haben, ohne daß die Auferstehung Christi ein integrirendes Moment seines Glaubens oder auch seiner Weltanschauung ausmache, kürzer ausgedrückt: es könne für Niemand die Auferstehung Christi eine historische Thatsache sein oder bleiben, dem sie nicht eine Heilsthatsache sei.

Nicht als ob in früherer Zeit unendlich viele Christen ohne den allergeringsten Zweifel in den Osterruf: der Herr ist auferstanden! eingestimmt hätten, bei denen wir doch vergeblich ein Verständniß für die Bedeutung dieser Thatsache suchen würden. Aber ganz richtig bezeichnet es Baur in seiner Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts immer wieder als Eigenthümlichkeit der neueren Zeit, daß der Geist das ihm Fremde nicht mehr ertrage, sondern die Dinge entweder begreifen und damit in sein Wesen aufnehmen und verwandeln oder von sich ausstoßen, bezweifeln, als nicht wirklich verneinen müsse. Gerade in Beziehung auf die Auferstehung Christi habe ich das an mir selbst zum öftern erfahren. So lange es sich um die geschichtliche Beglaubigung dieser Thatsache handelte, fühlte ich niemals große Hinneigung zur Seite der Negation; alle Nachweise über die Widersprüche der Evangelisten in ihren betreffenden Berichten, alle Vergleichungen mit den Visionen des Paulus, das Alles konnte den Eindruck nicht zerstören, den bei jeder neuen unbefangenen Betrachtung das Dasein und der

Zustand der apostolischen Kirche auf mich machten: es ruhet Alles auf der Auferstehung Christi, und diese kann weder eine Selbsttäuschung noch ein bloß subjectiver Vorgang in den Jüngern gewesen sein! Ganz anders aber wurde mir zu Muthe, sobald es galt, über die Auferstehung Christi zu predigen. Da vermißte ich die der Einzigkeit der Thatsache entsprechende Bedeutung; eine allegorische Anwendung, sei's in der altrationalistischen Weise auf unser dereinstiges Erwachen aus dem kurzen Todesschlummer &c., sei's in neurationalistischer Weise auf den „Sieg des ewigen Geistes über den Buchstaben der jüdischen Tradition und die Täuschungen der heidnischen Lüste" &c., genügte mir nicht, und — der Zweifel regte sich. Zwar fand ich in jedem Jahr endlich einen Lichtstreifen, an den ich mich halten konnte; aber keine anderen Predigten haben mir so viele innerliche Arbeit gekostet und doch schließlich mich so wenig befriedigt wie die Osterpredigten, bis ich, hauptsächlich von diesem Punkte sollicitirt, meine ganze Anschauung des Christenthums so weit erweitert habe, daß die Thatsache der Auferstehung Christi mir nicht bloß eine wirkliche Heilsthatsache, sondern auch eine Heilsthatsache von einer ihrer geschichtlichen Erscheinung völlig entsprechenden Bedeutung geworden ist. Daß Strauß und viele Andere, die fortwährend auf die moderne Bildung recurriren, sehr wohl daran thäten, vorab die innerste und beste Eigenthümlichkeit der neueren Wissenschaft, die Inductionsmethode, sich mehr anzueignen und, anstatt nach irgendwelchen apriorischen Kategorien Geschichte zu construiren, lieber der Geschichte nach Kategorien zu construiren; daß, specieller, die Leugner der Auferstehung Christi viel besser thäten, im Angesicht der geschichtlichen Bezeugung dieser Thatsache ihr System hundertmal zu revidiren als kurzweg zu erklären: Christus kann nicht wirklich auferstanden sein: das steht mir ganz zweifellos fest. Aber die fehlerhafte Methode dieser Leute benimmt dem Satze seine Wahrheit nicht: unser modernes Denken erträgt keine solchen Incongruenzen wie das frühere; und wie der eigentliche tiefste Grund aller Angriffe auf die Thatsache der Auferstehung in unserer Zeit in dem innerlichen Widerstreit derselben mit der herrschenden Weltanschauung zu suchen ist, so vermag auch alle noch so gründliche Widerlegung der aus den Quellen geschöpften Zweifel, ja selbst der unumstößliche Beweis, daß Christus auferstanden ist, dennoch das morgende Wiederaufleben des heute unterdrückten oder zurückgedrängten Zweifels nicht zu verhindern. Die geschichtliche Beglaubigung allein führt nicht zum festen Glauben an den Auferstandenen; vielmehr gilt es den Nachweis, daß die historische Thatsache der Auf-

erstehung Christi einen wesentlichen Bestandtheil einer vernünftigen Weltanschauung oder specieller einer harmonischen Anschauung des Christenthums bilde.

Ist dieser Nachweis bereits geliefert? Ich antworte einfach: nein. Wenn die supranaturalistische Dogmatik in ihrer Einleitung unter den Beweisen für die Offenbarung und für die heilige Schrift sowohl das Wunder der Auferstehung als die Weissagung dieses Wunders aufführte, so mag diese Bedeutung der Auferstehungsthatsache allenfalls in England noch vorgetragen und bestritten werden; uns ist diese ganze Behandlungsweise der Dogmatik fremd geworden. Die orthodoxe Dogmatik hatte der Auferstehung Christi ihre Stelle im Kapitel de statu Christi duplici eingeräumt, und es wird sich zeigen, daß sie bei Aufstellung dieses status duplex von einem ganz richtigen Gefühl geleitet wurde. Aber so wenig wie dieser ganze status duplex, so wenig tritt der zweite gradus exaltationis als nothwendiges Glied des Ganzen hervor. Oder kann sich das Denken bei solchen Sätzen beruhigen, wie: Christus ist auferstanden zur Bekräftigung unseres Friedens, unserer Freude, unserer Hoffnung einer zukünftigen Auferstehung! oder: Christus ist auferstanden, seinen Sieg über Tod und Teufel zu offenbaren und die Früchte seines Leidens und Sterbens allen Menschen darzubieten und zuzueignen!? Kein Wunder also, daß eine auf Principien ruhende Dogmatik wie die Schleiermachersche lehrt: die Thatsachen der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi sowie die Vorhersagung von seiner Wiederkunft zum Gericht können nicht als eigentliche Bestandtheile der Lehre von Christi Person aufgestellt werden. Andere, principlose Dogmatiken verhandeln natürlich den locus de resurrectione Christi, aber etwa mit der naiven Bemerkung, die nähere Darstellung derselben gehöre eigentlich der Geschichte, nicht der Dogmatik an. Lang in den Zeitstimmen führt einen „aufrichtigen" Orthodoxen redend ein: Ich für meine Person muß an die leibliche Auferstehung Christi glauben; die Zeugnisse sind mir zu stark; ich sehe auch nicht, wie seine ersten Jünger und Paulus zum Glauben an die Wahrheit seines Evangeliums gekommen wären, wenn er sie nicht durch sichtbares Wiedererscheinen überzeugt hätte, daß er lebe &c.; für sie war die leibliche Auferstehung ihres Meisters gewiß nothwendig. Aber für unseren gegenwärtigen Glauben an Christus und an die Wahrheit seines Evangeliums ist seine leibliche Auferstehung nicht im Geringsten eine Bedingung. Wir glauben an sein Evangelium wegen seiner inneren Wahrheit, die uns ebenso gut beugt

als aufrichtet und das Zeugniß in sich selber trägt, daß er aus Gott war und redete, was ihm der Vater gegeben hatte. Schenkel in seinem Charakterbild Jesu sagt: Die Wahrnehmung, daß so Manche immer noch die Wahrheit des Christenthums mit äußerlichen und darum niemals wahrhaft stichhaltigen Gründen in den Gemüthern zu befestigen suchen, erweckt ein wehmüthiges Gefühl. Es gilt das namentlich auch von der Thatsache der Auferstehung. Der einzige unwidersprechlich vollgültige Beweis für dieselbe ist der Beweis des Geistes und der Kraft. Jesus Christus ist wahrhaftig auferstanden: denn er lebt in seiner Gemeinde 2c. Diejenigen freilich, welche an die wirkliche Gegenwart dieses lebendigen Christus in der Weltgeschichte und im Menschenleben nicht glauben, müssen, um an seiner geschichtlichen Person nicht ganz zu verzweifeln (?), den urkundigen Beweis zu liefern suchen, daß er vor mehr als 18 Jahrhunderten nach seinem Tode noch einige Zeit auf Erden körperlich fortgelebt hat und körperlich in den Himmel versetzt worden ist. Keim in seiner geschichtlichen Würde Jesu sagt: Den christlichen Glauben kann man nicht an eine einzelne so widerspruchsvoll erzählte, geschichtlich so schwer und so vielfach deutbare Nachricht binden... Die Würde Jesu baut sich nicht vorzugsweise aus seiner leiblichen Auferstehung auf, die Hoffnung einer Zukunft des Menschen, diese ewige Ahnung unseres Geschlechts, ruht noch auf anderen Gründen. Keim hält es nur für eine erdrückende Aufgabe, die christliche Kirche mit der ganzen Helle ihres Geistes und mit dem ganzen Ernst sittlicher Aufgaben aus überreizten Visionen zu erklären; als Bedeutung der von ihm wenigstens als möglich gesetzten persönlichen Lebenserweisung Jesu nach seinem Tod weiß er nichts Anderes als Glauben, Trost und Licht für die kleine Gemeinde Jesu anzugeben*). Also das wäre es, worum es sich bei der Frage, ob Christus auferstanden ist, handelt? Dann verlohnte sich's wahrhaftig nicht der Mühe, ein Wort darüber zu verlieren; dann könnte man dem Glauben an die Auferstehung Christi die Devise geben: parturiunt montes etc. Und doch, außer dem kleinen Ansatz, den Martensen in seiner Dogmatik gemacht**), aber leider nicht ausgeführt hat, außer vereinzelten Andeutungen bei Anderen ist mir — ich kenne freilich lange nicht alle einschlägigen Werke — keine Auffassung der Auferstehungsthatsache bekannt, die sich wesentlich über die Bedeutung derselben für die

---

*) a. a. O. S. 44 f. S. 46.

**) Christl. Dogmatik, §. 172.

Entstehung der christlichen Kirche und über die Bedeutung derselben als bestbeglaubigten und durch seine Autorität die anderen schützenden Wunders erhöbe.

Uebrigens ist mir auch nicht ein einziges dogmatisches System bekannt, in welchem die Auferstehung Christi einen irgendwie wichtigen Platz einnehmen könnte oder auch nur — auf das Princip angesehen — nicht überflüssig wäre. Nun vergleiche man aber einmal die Briefe des Neuen Testaments! Erscheint da die Auferstehung Christi auch bloß als Mittel der Kirchengründung oder als Wunder, welches andere Wunder deckt? Erscheint sie da nicht vielmehr als der Grundstein der gesammten Christenhoffnung? Wenn nun unsere Dogmatiken die Thatsache der Auferstehung Christi und die Christenhoffnung nicht einmal in einen äußerlichen, geschweige denn in einen innerlichen Zusammenhang mit einander setzen, so muß da ein arger Fehler stecken. Freilich es muß ein alter, es muß ein sehr tief liegender Fehler sein. Denn er findet sich in der rationalistischen wie in der supranaturalistischen, in der protestantisch-orthodoxen wie in der katholischen, in der neuesten wie in der ältesten Dogmatik. Wirklich müssen wir bis in die erste Zeit, in die Entstehungszeit der christlichen Dogmatik zurückgehen, um zu verstehen, wie dieselbe in einem so hochwichtigen Punkte auf so auffallende Weise von dem Kanon der Schrift hat abirren können.

Unsere Dogmatik ist nachweislich erwachsen aus dem apostolischen Symbol oder, wenn man noch weiter zurückgehen will, aus dem Taufbekenntniß zu Vater, Sohn und heiligem Geist. Dieses Bekenntniß enthält auch in Wahrheit die Summa des Christenglaubens, mußte daher die Grundlage oder, besser gesagt, der Keim der christlichen Dogmatik werden und wird's auch allezeit bleiben. Aber das hätte man bedenken sollen, daß eine Dogmatik nicht ein Aggregat von locis zu den drei Artikeln, sondern ein Organismus sein muß, und ebenso, daß die drei Artikel nicht die Reihenfolge der partes in der Dogmatik bestimmen müssen, sondern deren Inhalt. In der Dogmatik mußte durchaus der zweite Artikel in die erste Stelle treten; denn Gott ist nicht Vater ohne und vor dem Sohn, sondern durch den Sohn; durch den Sohn empfangen auch Alle, die an ihn glauben, den heiligen Geist. Man kann sagen: gerade indem Christus räumlich in den Mittelpunkt der Dogmatik gestellt worden, hat er aufgehört, das Centrum des Christenthums zu sein. Unübersehbar sind die Folgen dieser falschen Anlage der Dogmatik bis auf den heutigen Tag; es ist

nur eine derselben, daß der erste Artikel seine prophetische Seite in der Dogmatik gänzlich eingebüßt hat, weil er ja noch nichts mit der Auferstehung Christi zu thun hat, daß nach demselben Grundsatz der dritte Artikel in seiner prophetischen Partie ohne Rücksicht auf Christi Auferstehung abgehandelt wird — die gehört ja in den zweiten Artikel, wo sie freilich ziemlich müßig steht! Auf diese Weise ist allmählich der Christenheit die Auferstehung Christi zu einer wunderbaren Begebenheit von bloß historischer Bedeutung zusammengeschrumpft, wenn man ihr auch noch den Ehrentitel „Heilsthatsache" läßt.

Die falsche Anlage der christlichen Dogmatik hängt mit einer anderen Verirrung zusammen, deren Spuren schon in den spätesten Briefen des Neuen Testaments deutlich zu erkennen sind. Wie hätte man doch in solcher mechanischen Weise die drei Artikel neben einander stellen können, wenn man nicht epigonisch aus dem Logos Christus einen Logos Christi gemacht, d. h. das Christenthum zu einer ob auch erlösenden Lehre gemacht hätte! Ja, zu einer Lehre, zu einer Idee, oder wie man's sonst ausdrücken will, ist für den Gedanken, aber natürlicherweise damit auch vielfach für das Leben das Christenthum geworden, sobald es mit den philosophischen Griechen in Berührung kam, und das ist es geblieben bis auf Schleiermacher, der diesen Bann gebrochen, wenn auch noch nicht der Wahrheit zu ihrem vollen Recht verholfen hat. Wenn nicht ein anderer, übrigens auch verkehrter und sogar verwandter Trieb, der falsch juristische, der so unsägliches Unheil in der Dogmatik und in der Lebensanschauung der Christenheit angerichtet hat, dem falsch philosophischen entgegengewirkt und die Vergebung der Sünden, die doch in den dritten Artikel gehört, in den zweiten versetzt hätte, weil ihm die Vergebung der Sünden vom Leiden und Sterben Christi untrennbar schien: es würde auch der Tod Christi ganz ähnlich wie die Auferstehung zwar in der Dogmatik und dem Glauben immer mitgeführt worden sein, aber als ein bedeutungsleeres Ereigniß. Bei der Auferstehung Christi trat der falsch juristische Trieb nicht dem falsch philosophischen corrigirend entgegen; so mußte denn diese Thatsache ihre Bedeutung, wie sie im Neuen Testament so nachdrücklich und klar hervorgehoben ist, immer mehr verlieren. Denn was hatte doch die Lehre von den letzten Dingen mit der Thatsache zu thun, daß Christus auferstanden ist?

Zu diesen beiden kam noch eine dritte Abirrung, die im Neuen Testament, auch in seinen jüngsten Bestandtheilen, noch nirgends wahrzunehmende, aber bald nach der Zeit derselben eingetretene Verwischung

und Verfälschung der christlichen Hoffnung durch die Unsterblichkeitslehre der griechischen Philosophie. Die apostolischen Parusieerwartungen waren vereitelt, es erfolgte der Rückschlag im innerlichen Aufgeben der ganzen Prophetie des Christenthums. War aber diese aufgegeben, so bot wirklich die heilige Schrift in ihrer Lehre über das Jenseits zu wenig; es mußte ergänzend und bald überwuchernd, ja geradezu verdrängend die Lehre der griechischen Philosophie eintreten. Was damals geschah, hat sich im Verhältniß der neueren Dogmatik zu derjenigen der Reformation wiederholt: hier Parusieerwartung, dort heidnische Unsterblichkeitslehre. Beweist nun aber die Auferstehung Christi die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes?

Habe ich gezeigt, wie die Auferstehung Christi, nicht etwa durch Zweifel an ihrer Thatsächlichkeit, nein, durch falsche Auffassung des Christenthums um ihre Stelle in der Dogmatik gekommen ist, ja ihre Bedeutung für den Glauben der Christenheit verloren hat, so läge mir nun noch ob, dieser Thatsache die ihr gebührende Stelle in der Dogmatik zu vindiciren, d. h. da in den bisherigen Systemen kein Raum für sie ist, ein System in seinen Grundzügen aufzustellen, in welchem die Auferstehung Christi als wesentliches Glied, als nothwendiger Bestandtheil zu ihrem vollen Rechte kommt. Dieser Aufgabe kann ich selbstverständlich, von meinen Kräften ganz abgesehen, hier nur im allerbeschränktesten Maße genügen, nur insoweit, daß ich wenigstens versuche, einige Hauptpunkte, auf die es mir anzukommen scheint, mit einigen Worten anzudeuten.

Alles hängt davon ab, ob wir in der Dogmatik bei der „Religion" als dem obersten Begriff stehen bleiben oder ob wir über denselben zu einem höheren aufsteigen. Bleiben wir bei ihm stehen, so mögen wir ihn fassen, wie wir wollen, wir mögen ihn sogar beschreiben als die geistige Wechselbeziehung zwischen Gott und den Menschen, als Selbstoffenbarung von Seiten Gottes, als Glauben von Seiten des Menschen — wir kommen, abgesehen vom Wortlaut, nimmermehr über die Subjectivität hinaus. Die Religion ist nun einmal nach ihrer ursprünglichen Bedeutung sowohl wie nach dem Sinn, den wir damit verbinden, etwas Subjectives, ein so oder so beschaffenes Verhältniß, wohl gar ein bloß geistiges Verhältniß des Menschen zu Gott, nicht aber zugleich ein Verhältniß Gottes zum Menschen. Ist nicht aber damit indicirt, einen Begriff zu suchen, in welchem diese beiden Verhältnisse, das subjective und das objective, die Religion und die ihr entsprechende Beziehung Gottes zu den Menschen, vereinigt

sind? Nun, diesen höheren Begriff bietet uns die heilige Schrift in dem alttestamentlichen „Bund“, in dem neutestamentlichen „Reich Gottes“. Reich Gottes ist der oberste Begriff, mit welchem es die christliche Dogmatik zu thun hat. Was ist aber das Reich Gottes? Es ist das Ideal des gegenseitigen persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen, welches als solches alle anderen Verhältnisse bedingt; mittelbar ist das Reich Gottes die vollkommene Welt.

Wie verhält sich das Christenthum, wie Christus zu demselben? Er spricht bei seinem Auftreten: das Himmelreich kommt! In und mit Christus hat das Reich Gottes angefangen zu kommen, d. h. wirklich zu werden, nachdem sein Kommen auf drei Stufen vorbereitet worden. Das Heidenthum, das Judenthum, das Christenthum sind die drei verschiedenen Stufen zur Verwirklichung des Reiches Gottes; es sind das drei Schöpfungsperioden im Gebiet des persönlichen Lebens, analog den Schöpfungsperioden im unpersönlichen Leben. Die Schöpfung im Gebiet des persönlichen Lebens geschieht, indem ein Mensch auftritt von Natur so eingerichtet, daß Gott sich ihm in einer bisher nicht dagewesenen Weise persönlich mittheilen und er hinwieder in seinem persönlichen Wesen sich Gott mittheilen, daß mit anderen Worten Gott sich mit dem Menschen und der Mensch sich mit Gott persönlich vereinigen kann, wie es noch nicht da war, wie es aber von da an stattfindet bei allen denen, die sich dem Anfänger solchen Lebens anschließen und ihm in ihrem persönlichen Leben ähnlich werden. Nennen wir solche Anfänger, solche Organe der Verwirklichung einer Stufe zum Reich Gottes Mittler!

Seine Mittler hat das Heidenthum auch, aber zahllose und dem Namen nach uns meist unbekannte; die Menge hat ihre Analogie auf anderen Lebensgebieten, die Namenlosigkeit hat ihren Grund in dem Mangel der Geschichte, der wieder mit der fehlenden Persönlichkeit zusammenhängt. Das Heidenthum ist im Allgemeinen das erst werdende persönliche Verhältniß zwischen Gott und Menschen. Gott ist die zur Persönlichkeit aufstrebende Natur- und Schicksalsmacht, Elohim. Der Mensch ist im Auftauchen aus der Natur, im werdenden Unterschied von Wirklichkeit und Idee begriffen. Eine Eschatologie hat das Heidenthum, außer vereinzelten Ansätzen, nicht und es kann keine haben, denn Eschatologie ist, richtig verstanden, die Lehre von der endlichen Ausgleichung des Gegensatzes zwischen Ideal und Wirklichkeit des persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen, eines Gegensatzes, dessen erstliche Hervorarbeitung das Wesen des Heidenthums aus-

macht. Dem widerspricht der Unsterblichkeitsglaube nicht; denn er ist, abgesehen von den Wenigen, in denen das Heidenthum über sich selbst hinausgegangen ist und eine höhere Stufe anticipirt hat, nichts weniger als Hoffnung oder Erwartung der Verwirklichung eines religiösen Ideals.

Die zweite, höhere Stufe zum Reich Gottes ist das Judenthum. Abraham, Moses, die Propheten, schon wenige an Zahl und historische Persönlichkeiten, sind die Mittler. Die Stufe des persönlichen Lebens ist im Wesentlichen hier erreicht. Gott offenbart sich als Jahveh, der persönliche Gott, im Gegensatz zu Natur und Schicksal. Der Mensch steht im Gegensatz von Wirklichkeit und Idee: das Gesetz in Stein vor Augen, er selbst ein Knecht. Hier erscheint als die Kehrseite des Gegenwärtigen (Gesetz *und* Propheten) die Eschatologie; denn der Widerspruch zwischen Gottes Gesinnung und Gottes Schickungen, der Widerspruch zwischen den Forderungen des Gesetzes und dem Thun des Menschen muß sich lösen. „Es kommt die Zeit, spricht der Herr.“

Und die Zeit ward erfüllt und das Reich Gottes kam. Jesus ist die Eine vollkommne menschliche Persönlichkeit. Ihm hat sich Gott mitgetheilt in der Fülle oder in der Tiefe seiner Persönlichkeit, als Vater; er seinerseits ist mit Gott ganz Eins geworden in seinem persönlichen Wesen. Und zwar in zwei Zuständen oder auf zwei Stufen: einmal innerlich (Glauben, Kämpfen, status exinanitionis, Vollendung), sodann äußerlich (Schauen, Sieg, status exaltationis, Verklärung oder Herrlichkeit) (der erste Granttheil der Dogmatik, der zweite Artikel, in zwei Unterabtheilungen: der Gekreuzigte, der Auferstandene). Durch Christus als den vollkommenen Mittler wird Allen, die sich im Glauben an ihn anschließen und ihm ähnlich werden, Gott zum Vater (zweiter Haupttheil der Dogmatik, der erste Artikel), und zwar: einmal innerlich in dieser Zeitlichkeit, zum Anderen äußerlich in der *Zukunft*. Durch Christus werden Alle, die an ihn glauben, mit Gott Eins oder Gottes Kinder (der dritte Haupttheil der Dogmatik, der dritte Artikel) und zwar wiederum: einmal innerlich in dieser Zeitlichkeit, zum Anderen äußerlich in der *Zukunft*.

Hiermit stellt sich das Christenthum heraus als die sich erfüllende Eschatologie des Alten Bundes, als das sich verwirklichende Reich Gottes, als die ebensowohl begonnene als zukünftige reale Ausgleichung des Gegensatzes zwischen Wirklichkeit und Ideal. Christus ist der Keim, der lebendige Anfang und Grundstein des Reiches Gottes, der vollkommenen Welt. Die beiden Pole in Christus sind: der Kreuzestod

als die Vollendung der einen Seite und die Auferstehung als der begründende Anfang der anderen Seite in seinem Wesen. Lassen wir den zweiten Pol weg, so fällt damit die zweite (prophetische) Hälfte sowohl des ersten als des dritten Artikels, die ganze christliche Eschatologie, die Christenhoffnung. Denn allerdings durch Christus offenbart sich Jedem, der an ihn glaubt, Gott seinem ganzen persönlichen Wesen nach; durch Christus wird Jeder, der an ihn glaubt, ganz Eins mit Gott. Aber nicht in diesem Leben, auf dieser Erde, in dieser Zeitlichkeit. Oder predigt wirklich d i e s e Welt Gottes Vaterliebe, Seligkeit, eine vollkommene Congruenz des Schicksals mit dem inneren Wesen? Gelangt wirklich hier ein Mensch zum Ziel seines religiösen Strebens, zur persönlichen Einheit mit Gott, zur vollkommenen Kindschaft, der vollkommenen Uebereinstimmung seines Wesens mit seiner Idee? Deckt sich mit Einem Wort in dieser Welt das Ideal und die Wirklichkeit? Nein, es ist Glaube, nur Glaube, den wir von Christus bekommen haben und den wir zur Betrachtung der Natur und der Geschichte im Großen wie im Kleinen mitbringen, wenn wir auch in der seufzenden Creatur doch Gottes Liebe ahnen; es ist auch nur Glaube, den wir von Christus bekommen haben und zur Betrachtung unser und Anderer mitbringen, wenn wir in unserer Sünde und im Anblick der fremden Sünde doch nicht verzweifeln. Ist das aber das Höchste, was zu hoffen steht? Ist das das Reich Gottes, daß wir glauben und nicht schauen? Soll der Widerstreit zwischen Idee und Wirklichkeit ein ewiger sein? Er wäre es, es stände nichts Höheres zu hoffen, das Reich Gottes wäre schließlich eine ewige Forderung ohne Erfüllung, eine Einbildung, wenn Christus mit dem Ausruf: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? am Kreuz gestorben, nicht verklärt vom Tode auferstanden wäre.

Mögen die Gegner der Auferstehung Christi, die ja fortwährend von Ehrlichkeit reden, wohl bedenken, ob sie ehrlich gegen sich, ehrlich gegen Andere sind, wenn sie von einer die Welt regierenden Liebe und von einem erhabenen Ziel der Menschheit reden; mögen sie wohl bedenken, ob es nicht gilt, entweder all solche Dinge, die religiösen Ideale, über Bord zu werfen oder sich Rechenschaft zu geben, worauf der Glaube an sie, die Hoffnung auf sie im Grund beruhen! Mögen aber auch diejenigen, die an Christi Auferstehung ebenso wie an die religiösen Ideale glauben, sich besinnen, ob es nicht an der Zeit wäre, die Thatsache der Auferstehung Christi mehr auf ihre Bedeutung im Ganzen des Christenthums anzusehen!

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.